IN MEMORIAM IEROMONAH GHELASIE

Coperta: Filip Petcu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Chipul iconic : crochiuri antropologice : reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian / coord.: Neofit. - Timişoara : Brumar, 2016
Conţine bibliografie
ISBN 978-606-726-070-0

I. Neofit, ieromonah (coord.)

281.95 Ghelasie de la Frăsinei
929 Ghelasie de la Frăsinei
248.2:281.9

Chipul Iconic vol. V
Părintele Ghelasie – sinaxa „antimetafizică" sau recuperarea sitului originar, iconic-euharistic al teologiei creştine
de Gabriel MEMELIS
Cunoaşterea ştiinţifică în orizontul experierii tainei
de Florin CARAGIU
Maestrul şi ucenicul – *în viziunea Părintelui Ghelasie* –
de Dan POPOVICI
Noţiuni şi înţelesuri fundamentale din gândirea mistică a părintelui Ghelasie (II)
de Florin CARAGIU
Prezenţa în orizont (estetico)-semiotic/ Prezenţă Iconică
de Marius Dumitru LINTE

coordonare: NEOFIT
www.chipuliconic.ro

CHIPUL ICONIC

Crochiuri antropologice
Reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian

V

BRUMAR
Timişoara, MMXVI

Părintele Ghelasie – sinaxa „antimetafizică" sau recuperarea sitului originar, iconic-euharistic al teologiei creştine[1]

Teologii ştiu, desigur, cui aparţine afirmaţia că *situl originar al teologiei creştine este unul euharistic* (şi va trebui să completăm îndată această formulare, eliptică de o dimensiune pe care Părintele Ghelasie ne-o restituie, însă, atât de edificator: iconic-euharistic). Este vorba de cunoscutul filozof creştin (postmodern) Jean-Luc Marion. Inspirata lui sentinţă, cu adaosul menţionat, cred că poate fi epitoma potrivită a tezaurului de scriitură teologică şi vieţuire mistică, cu intenţii vădit recuperatoare, lăsat nouă moştenire de avva Ghelasie Gheorghe spre a ne (şi a-l) împărtăşi, fiecare după puterile lui.

Bineînţeles, Părintele Ghelasie ne restituie şi ne vorbeşte despre acest sit iconic-euharistic al teologiei creştine ca un mistic, nu ca un fenomenolog de obedienţă derridaistă. În acelaşi timp, e drept şi că această diferenţă de nivel nu exclude posibile interferenţe ale teologiei Părintelui cu analiza fenomenologică a misteriologiei creştine, dezvoltată de Marion – bunăoară refuzul metafizicii ca grilă de interpretare a teologiei creştine. Nu sunt, însă, un specialist în filozofie şi de aceea nu voi înainta aici pe linia unei exegeze comparate Ghelasie-Marion, deşi tema în sine ar merita aprofundată. Observ doar că Părintele Ghelasie nu dezvoltă o altă fenomenologie creştină, la concurenţă cu fenomenologia d(on)atului, deşi excede interpretarea metafizică a teologiei, dar mergând în direcţia mistagogiei, nu a fenomenologiei. După cum nici nu instituie o specie *sui generis* a deconstrucţiei teologice, cu toate că pune în criză, la tot pasul, dihotomiile (opoziţiile ierarhice) conceptuale generate de metafizică

[1] Sub un titlu uşor diferit şi într-o formă iniţială, parţială şi prescurtată faţă de cea actuală, conţinutul acestui studiu a fost prezentat la *Seminarul dedicat personalităţii Părintelui Ghelasie Gheorghe* (ediţia a IV-a), găzduit de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna" din Sibiu în 5 noiembrie 2015.

în domeniul teologiei: supranatural–natural (cu variantele spiritual–material şi transcendent–imanent), fiinţă–existenţă (esenţă–aparenţă), natură–individ, suflet–trup, simbolic–real etc.[2]; dar, din nou, o face nu pentru a inversa aceste opoziţii, în manieră deconstructivistă, ci pentru a le „topi" într-o realitate căreia îi închină întreaga sa hermeneutică, şi anume iconic-euharistic-ul („mărimi" teologice care trebuie luate împreună, după cum spaţiul şi timpul sau materia şi energia în mecanica einsteiniană).

Preluând un cuvânt folosit de poetul Nichita Stănescu, aş putea spune că Părintele Ghelasie scrie o „antimetafizică" proprie, în termenii căreia resituează Învăţătura Domnului Hristos şi Tradiţia Bisericii. Părintele nu foloseşte chiar termenul „antimetafizică" în scrierile sale (cel puţin nu cu sensul pe care vreau să i-l dau aici), ci preferă – ca întotdeauna mai conciliant – sintagma „metafizică pur creştină" (cu variante ca „metafizica misticii creştine", „metafizică de viziune creştină" ş.a.) sau dimpotrivă, mai cutezător şi polemic, „suprametafizică creştină". Cred însă că termenul „antimetafizică" – dacă îl vom resemnifica într-o accepţie eclezială, aceea de sinaxă (ontologic-terminologică) ce stinge opoziţii altminteri considerate ireconciliabile – rămâne unul legitim şi util pentru că poate sublinia, prin contrast, diferenţa netă între ceea ce discursul filozofic înţelege, de la greci până astăzi, prin „metafizică" – adică „discursul asupra fiinţei ca fiinţă" (sau asupra fiinţei luate în sine) – şi ceea ce

[2] Fiecare dintre aceste dihotomii ar putea constitui teme distincte pentru un studiu – poate mai atent şi mai detaliat decât va reuşi să fie cel de faţă – asupra modului în care Părintele Ghelasie propune depăşirea lor printr-o teologie personalistă, de filon iconic-euharistic. Bunăoară, referitor la depăşirea dihotomiei suflet–corp, Părintele scrie: „Mistica noastră creştină nu este «metafizica» sufletului faţă de corp, ci mistica personalităţii suflet şi corp faţă de Persoanalitatea dumnezeiască, Treimea de Persoane dumnezeieşti şi harul Ei divin." (*Taina filiaţiei. Hristologie, Mariologie, Patrologie*, Ed. Platytera, col. *Isihasm*, vol. 8, Bucureşti, 2011, p. 120). Este locul să fac aici şi observaţia că – în transcrierea pretutindeni în acest studiu a citatelor din scrierile Părintelui Ghelasie – am renunţat la toate acele elemente tipografice (majuscule, italice, sublinieri diferenţiate etc.) prin care Sfinţia Sa sugerează, pentru majoritatea cititorilor în mod cu totul derutant, anumite semnificaţii ale cuvintelor pe care le vrea surprinse dincolo de scrierea obişnuită. Totodată, pentru ca cititorul să înţeleagă mai bine rostirea Părintelui, am adăugat înăuntrul acestor citate, între paranteze drepte, unele cuvinte şi sintagme proprii, acolo unde mi s-a părut că sunt necesare precizări şi completări ale unor formulări eliptice.

Părintele Ghelasie numeşte „metafizică pur creştină” ca „discurs asupra *persoanei* în sine”: „Dacă am putea vorbi de o metafizică pur creştină – ne spune Părintele – prima categorie ar fi chipul de persoană. Persoana este mai mult decât un concept sau [un] principiu, este fiinţă vie, care apoi naşte din sine conceptele şi principiile de gândire”[3]. Fie şi numai din această definiţie a „metafizicii pur creştine”, ca discurs construit aşadar plecând de la chipul persoanei, vedem că Părintele se plasează exact la antipodul metafizicii greceşti (cel puţin în ceea ce priveşte prosopologia), pentru care – se ştie – persoana (*prosopon*) era considerată aspectul cel mai superficial al naturii/fiinţei umane (masca/faţa, ceea ce această natură oferă vederii imediate şi care îi ascunde, îi falsifică identitatea). Or, după cum se ştie, marea teologie patristică a secolului al IV-lea a fost prima care a răsturnat (şi totodată a unificat distinct) termenii acestei metafizici, conferind persoanei un statut ontologic (aşa încât persoana – devenită sinonimă cu *hypostasis*-ul – se umple de fiinţă) şi reciproc, imprimând ontologiei un caracter personalist (astfel încât fiinţa, *ousia*, nu mai este dedublată-falsificată de persoană, ci îşi poate afla identitatea ireductibilă în persoană). Rămânând pe linia acestei „antimetafizici” patristice unificatoare, Părintele Ghelasie restituie persoanei – pe care am văzut că o situează ca supraprincipiu al fiinţei – pecetea şi constituţia ei *iconic-(ofertorial-)euharistică*, iar aceasta în spiritul specificului carpatin, dar şi în deplină conformitate cu teologia biblică; aşa încât termenii metafizicii clasice se află şi mai drastic răsturnaţi, operându-se nu o schimbare de locuri între categoria fiinţei şi „supracategoria” persoanei iconice, ci o unificare distinctă a celor două sub auspiciile ultimei, unificare întărită de morfologia iconică a persoanei. Chipul persoanei, dobândind prestigiul şi calităţile *ousia*-ei fără să i le uzurpe sau s-o videze pe aceasta ontologic, dar în acelaşi timp fără să o dubleze, „sparge” şi deschide iconic-ofertorial închiderea ei ermetică, făcând-o comunicabilă/împărtăşibilă. Experienţa mistică nu va mai apărea atunci ca un elan noetic de absorbire într-o Unitate metafizică fără chip, ci va fi o *întâlnire* a persoanelor iconice divină şi umană; prosopologia creştină ne ridică astfel la o „suprametafizică” a persoanei şi, totodată, la o „mistică a chipurilor”. Dar să-i dăm

[3] *Taina filiaţiei*…, ed. cit., p. 121.

cuvântul, din nou, Părintelui Ghelasie: „Mistica pur creştină este *suprametafizica chipului de persoană* (s.m., G.M.), este mistica teologică de revelaţie, este mistica dialogului [iconic] dintre Chipul personal dumnezeiesc şi chipul personal de creaţie, care pot comunica şi se pot uni, fără amestecare şi [fără] absorbire, în participare şi împărtăşire reală de taina chipului indestructibil, dar deschis în dăruire şi primire. Această mistică a chipurilor este mistica pur creştină. Creştinismul are supragândirea [supranoeza] Chipurilor, nu [gândirea – *noesis*] Ideilor."[4]

Intenţia mea este să arăt că Părintele Ghelasie nu face doar să augmenteze „antimetafizica" patristică în direcţia unei prosopologii iconice (asupra căreia voi reveni, de altfel), deşi acesta este unul din principalele filoane ale teantropologiei sale, ci apelează *de plano* la viziunea „antimetafizică", proprie mai ales tradiţiei creştine neofitian-carpatine, pentru a realiza – începând din cerurile cele mai înalte ale teologiei şi ale primelor principii, până la nivelul naturii umane şi al slujirii în Biserică – o sinaxă în care adună cele risipite de acea interpretare excedentar metafizică a creştinismului, redându-i deplin identitatea şi delimitându-l net de „misticile metafizice" pre- şi necreştine. Dacă numitorul comun al tuturor acestora este de a segmenta realul (fie că e vorba de divinitate, cosmos sau om) în paliere opozabile (*vide supra*), Părintele Ghelasie nu osteneşte a ne aminti cum creştinismul propune o coabitare a contrariilor, dar nu în simpla complementaritate (*coincidentia oppositorum* sau *contraria complementa* pe care le intuiesc şi misticile Orientului Extrem, bunăoară taoismul), ci într-un al treilea topos (iconic) care le uneşte distinct, depăşindu-le integrator, dar lăsându-le totodată să se afirme reciproc: „Creştinismul vine cu un paradox peste logica anticilor, [vine] cu «locul» unde spiritul şi trupul-materia să nu mai fie în contrarietate şi nici ca simplă complementaritate, ci într-un «al treilea» care le are pe amândouă şi le depăşeşte, le înglobează, le uneşte şi le face reciproc afirmative. [Acest «loc»] Este Raiul, totodată cer şi pământ, totodată suflet şi corp, totodată dumnezeire şi creaţie […] Şi Raiul acesta este icoana, supratrupul divinului şi creaţiei, [al] spiritului şi materiei"[5].

---

[4] *Ibidem*, pp. 122-3.

[5] *Practica isihastă*, Ed. Platytera, col. *Isihasm*, vol. 13, Bucureşti, 2015, pp. 52-3. Apelând la paradigme biblice, „locul" iconic de care ne vorbeşte Părintele

Prin urmare, sursa din care „antimetafizica” Părintelui Ghelasie își extrage sevele este, așa cum am introdus deja, o reașezare *in situ* a teologiei creștine, mai precis *întoarcerea la mesajul Întrupării*, așa cum este el prezentat în Evanghelii și în literatura patristică, la o teologie și totodată la o antropologie teandrice, de filon chalcedonian, care afirmă deopotrivă unirea deplină și neconfundată a Divinului cu umanul (prin extensie, cu creația), dar și situarea lor pe poziții „egale” de dialog. Revenirea la vestea cea bună a Întrupării mută accentul, în mod recuperator, de pe acel platonism excesiv (și tocmai de aceea vulgar) care a generat o teantropologie creștină (prea) accentuat transfigurativă, pe tema *participării reciproce*, nedespărțite și neamestecate, între Divin și uman, pe taina *conlocuirii* lor. Noua condiție ontologică la care are acces „ființa de creație” (după cum o numește Părintele Ghelasie evitând, cu prețul unei licențe poate supărătoare dar semnificative, chiar sintagma „ființa creată”) datorită Înomenirii Fiului nu poate fi satisfăcător teoretizată prin grila metafizicii moștenite de teologia creștină de la filozofia greacă, nici nu mai acceptă formularea idealului uman ca „des-trupare” și acosmizare, în sensul în care înțeleg mântuirea (*soteria*)/„eliberarea”, în general, misticile pre- și necreștine. Părintele Ghelasie îi îndeamnă pe teologii de astăzi să se întrebe serios, în acest context, dacă nu fac prea lesne din creștinism o spiritualitate vag „supranaturală”, în ultimă instanță evazionistă, care pierde pe drum umanul sau îl estompează într-un fel de natură eterică, uitând că această (anti)religie este singura care a arătat că „spiritualizarea” (mai bine zis înduhovnicirea) nu înseamnă evadare în extrauman, ci *o nouă realitate a omului și, prin el, a creației – o realitate iconic-euharistică*. Sau, așa cum scrie, inegalabil, Părintele Ghelasie, în

---

Ghelasie este anticipat de acela în care Dumnezeu l-a pus pe Moise ca să-I poată vedea „spatele”, adică slava necreată (*Exodul* 33, 21-23). Conform și interpretării patristice (Origen, *Homiliae in Ieremiam* 16, 2), acest „loc din scobitura stâncii” este prefigurarea Întrupării (prin Care Stânca/Piatra-Logosul a „scobit” în Sine loc pentru firea omenească); Hristos este Toposul iconic prin excelență, singurul din perspectiva căruia poate fi contemplat Dumnezeu-Tatăl, și nu numai „din spate”, ci față către Față (*Ioan* 14, 9). În plus, remarcăm și faptul că amintitul paragraf biblic dă temei și unei teze asupra căreia Părintele Ghelasie va pune un accent acut: prioritatea iconicului hristic asupra harului, în sensul că omul poate primi (și privi) harul/slava divin/ă doar dacă s-a restabilit (s-a reașezat), mai întâi, în condiția sa iconică hristică.

cheie vădit „antimetafizică”: „îndumnezeirea noastră nu este spiritualizarea în divin, ci tocmai iconizarea-întruparea divinului în noi. Specificul carpatin este […] *îndumnezeirea* «*de sus în jos*» (s.m., G.M.), nu [cea] „de jos în sus”. Creaţia nu se face părtaşă la dumnezeirea directă (cea inaccesibilă), ci se face participativă la participarea divinului din creaţie”, care este iconicul hristic[6].

Privită din acest unghi, al „îndumnezeirii «de sus în jos»”, întreaga spiritualitate creştină capătă chiar un caracter antropologic, în sensul că omul – purtător al acelui „chip de om” insuflat de Dumnezeu la creaţie (*Geneza* 2, 7) şi care e prefigurarea chipului Întrupării – nu se mai vede ca un fel de punct de fugă al unei perspective metafizice care îl proiectează „de jos în sus” în cerul spiritului, unde îl diluează, în cele din urmă, în nişte „esenţe spirituale”; dimpotrivă, pentru viziunea creştin-carpatină omul devine *locul de coborâre a cerului în om*, după cum ne spune iarăşi, în aceeaşi notă „antimetafizică”, Părintele Ghelasie: „Caracterul spiritual traco-dacic nu este [unul] metafizic ([un caracter] ce a continuat, în parte, şi în cel creştin), ci este antropologic – al chipului în care se coboară cerul în om, spre deosebire de cel care ridică omul la cer. Metafizicienii caută să vadă pe om prin chipul spiritual al cerului (de unde transcenderea metafizică). Caracterul antropologic caută să vadă spiritualul cerului prin chipul de om. Metafizicienii reduc pe om la esenţe spirituale, [pe când] aspectul antropologic întrupează cele spirituale în chipul omului.”[7]

---

[6] *Moşul din Carpaţi (Neofit pustnicul)*, Ed. Platytera, col. *Isihasm*, vol. 9, Bucureşti, 2013, p. 305.

[7] *Foaie de practică isihastă*, Ed. Platytera, col. *Isihasm*, vol. 15, Bucureşti, 2016, p. 390. Acest caracter antropologic al spiritualităţii creştine are un prestigios antecedent în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul care a formulat cea mai temeinică, articulată şi cuprinzătoare antropologie teologică din întreaga literatură patristică; după Sf. Maxim, omul a avut dintru început vocaţia hristică de a fi legătură firească (*physikos syndesmos*) a realului, asemenea unei cratime care să unifice distinct – pe cinci paliere mediatoare (bărbat–femeie, paradis–lume locuită, cer–pământ, sensibile–inteligibile, creat–necreat) – creaţia întreolaltă şi pe aceasta cu Dumnezeu (*cf. Ambigua*, P.G. 91, col. 1304 D–1308 C). În termenii analizei noastre, putem recunoaşte atunci la Sf. Maxim teoretizarea prealabilă a unei antropologii (cosmologii şi teologii) „antimetafizice”, centrate în Hristos ca Arhechip al omului. Aşa încât, vorbind de o spiritualitate (iconic-)antropologică, Părintele Ghelasie nu face, ca de obicei, decât să acţioneze recuperator, imprimând în plus celor recuperate o deloc neglijabilă specificare dinspre contextul neofitian.

Uitând, însă, de acest ireductibil şi inconfundabil specific al creştinismului carpatin sau traco-dacic – specific care, mă grăbesc să precizez, nu trebuie însă perceput ca un simplu caracter idiomatic, ci ca unul capabil să restituie creştinismului acea anvergură universală, misionar-integratoare faţă de orice altă spiritualitate – ne lăsăm, aşa cum spuneam, prea uşor confiscaţi de prestigiul paradigmei mentale moştenite de la filozofia greacă, pe care înşişi Sfinţii Părinţi de expresie greacă au ştiut s-o gestioneze precaut. Covârşiţi şi chiar manipulaţi de acest prestigiu, riscăm a limita anvergura creştinismului – ca şi cum l-am izola într-o provincie metafizică – în măsura în care preluăm dihotomiile ireconciliabile instituite de discursul filozofiei greceşti asupra fiinţei şi le aplicăm la înţelegerea şi practica credinţei. Or, termenii care constituie aceste dihotomii – „sensibil”, „inteligibil”, „văzut”, „nevăzut”, „transfigurare” etc. – deşi apar ca atare, dar cu sensuri deja încreştinate, în literatura patristică, sunt la Părintele Ghelasie fundamental resemnificaţi: ei nu mai stau doar, cel mult, într-o subtilă relaţie dialectică, ci într-o reală *conjuncţie reciproc revelatoare*, realizată sub specia Întrupării, a acestei inhabitări reciproce a Divinului şi umanului.

Misterul acestei conjuncţii unitar-distincte constituie sinaxa în jurul căreia se dezvoltă hermeneutica „antimetafizică” a Părintelui Ghelasie; este misterul icoanei privite, în sensul cel mai larg, ca „Totalitate absolută” şi „Chip fiinţial absolut”, temei fondator al realului şi, în acelaşi timp, finalitate a împlinirii acestuia, adevăratul Principiu „suprametafizic” care distinge ireductibil mistica creştină de cele necreştine. Taina chipului este cea care a permis primei să evite seducţiile metafizicii antice a reducerii totalităţii la Unul absolut, aniconic, indistinct şi non-dual, celebrând în schimb un nou tip de Absolut, al Unităţii-Totalitate: „Misticile spiritualiste antice şi necreştine pornesc de la o metafizică abstractă, de reducere a realităţii la un simplu Absolut, ca [fiind] aşa-zisa Unitate în Sine. Pentru mistica isihastă, acest simplu-unitate este icoana – Totalitatea absolută. Icoana este paradoxala Unitate-Totalitate, *în care Totalitatea face Unitatea* (s.m., G.M.). Simplu, [sub aspect] mistic creştin, Totalitatea este Unul ca icoană-chip al Unului în Sine.”[8]

[8] *Practica isihastă*, ed. cit., p. 21.

Creştinismul face posibil un nou tip de discurs asupra fiinţei, care se mai poate numi „metafizic" numai întrucât vorbeşte de la altitudinea unei astfel de viziuni totalizatoare ce aşază însă – răsturnat faţă de metafizica greacă (şi, în general, necreştină) – Chipul (şi iconicitatea) în postura de principiu absolut, dar non-abstract şi non-reductiv al fiinţei. Este o viziune care nu se mai exprimă „în concepte spirituale, ci în reprezentări iconografice", şi care oferă trăitorului creştin experienţa unui Dumnezeu „nu principiu absolut, ci Chip fiinţial absolut"; în fine, o viziune pentru care „originea lumii nu este în simplele raţiuni divine, ci în Chipul de Fiu" şi din a cărei perspectivă „lumea creată nu este o simplă structurare de idei divine, ci o creaţie-naştere şi a unui Chip de Fiu de creaţie."[9]

Coborând acum de la icoana ca Principiu (anti)metafizic la icoana ca prezenţă cultică şi păstrând aceeaşi perspectivă totalizatoare a chipului, vom identifica icoana – tocmai datorită calităţii ei de a întemeia şi încrătima palierele realului – ca fiind singurul suport ce poate da relaţiei cu Dumnezeu concreteţea viului, ferind devoţiunea de a îngheţa sub frigul metafizic al abstracţiunii pure, dar şi de avatarurile pietismului sentimentalist, cu irizaţii idolatre, proprii evlaviei lipsite de simţul misterului. Conjuncţia realizată prin Întruparea Fiului-Arhechip – celebrată plastic de icoană şi oferită spre comuniune prin euharistie – face ca nivelurile despărţite de metafizica clasică să poată comunica: sensibilul să se umple de inteligibil, văzutul de nevăzut, „materialul" de „spiritual", „relativul" de „absolut", „imanentul" de „transcendent" etc., fără ca primul să-l mai diminueze pe al doilea (ca în metafizica greacă) sau să-l mai camufleze în spatele unei iluzii nepermanente şi inconsistente ontologic (ca în cea extrem-orientală).

Icoana şi euharistia (pentru Părintele Ghelasie cei doi poli între care se desfăşoară întreaga viaţă liturgică şi mistică a creştinului în Biserică), sunt teologhisite tot sub auspiciile „antimetafizice" ale Întrupării. În spiritul iconologiei patristice şi sinodale – dar punând un accent mai acut şi totodată, aşa cum am văzut, lărgind perspectiva – Părintele Ghelasie vede icoana ca pe o *realitate ce plasticizează Întruparea în mod actual şi concret, nu doar memorial-anamnetic şi simbolic,*

[9] *Foaie de practică isihastă*, ed. cit., pp. 96-7.

după cum euharistia celebrează deopotrivă memorial şi actual Cina de Taină, (re)constituind simbolic, dar şi concret Trupul Domnului; vorbim, altfel spus, de un anumit „realism” iconografic (după cum vorbim de un „realism” euharistic[10]), în sensul că icoana nu e doar „o simplă reprezentare memorială a chipului persoanei [reprezentate]” aflate mai presus de ea, ci este, în mod actual şi concret, o „formă divină cu conţinut creat”. Aceasta face ca accentul teologico-liturgic al icoanei să nu stea atât pe funcţia ei ascensională, de vehicul devoţional către prezenţa nevăzută a persoanei reprezentate care şi-ar transcende, cumva ex-temporal şi abstract, reprezentarea văzută (ca în interpretarea metafizic-transfigurativă), ci pe momentul descendent, al coborârii lui Dumnezeu în icoană pentru a o cuprinde în fluxul devoţional al închinării liturgice, laolaltă cu verbul evanghelic şi cu înseşi darurile euharistice: „Icoana nu este simplă reprezentare teologică, ci este în primul rând reprezentare ritualică de euharistie liturgică. Astfel, reprezentarea iconică intră şi în categoria de viu liturgic. La fel, cuvântul evanghelic ritualic are alte dimensiuni [în actul liturgic] decât [cea de] simplu cuvânt scripturistic. Pâinea euharistică este Trup divin, chiar dacă are reprezentarea materiei pâinii obişnuite. La fel, trupul icoanei este trup sfinţit, chiar dacă este materie obişnuită”[11]. Părintele Ghelasie transpune de fapt aici, o dată mai mult, în limbajul propriu lui, aceeaşi viziune totalizatoare pe care Sfântul Maxim o exprimă în teologia sa hristică şi liturgică: ofrandele de pâine şi vin, cuvântul Evangheliei şi icoana devin, în ambianţa Liturghiei, tot atâtea *forme de întrupare extinsă a Logosului* şi de oferire a Lui credincioşilor spre împărtăşire; Liturghia recapitulează şi extinde ofertorial, în Duhul Sfânt Care se pogoară ca într-o perpetuă Cincizecime, toate formele de întrupare a Logosului de care vorbeşte Sfântul Maxim –

[10] Aşa cum Domnul poate spune, în ambianţa Liturghiei, despre orice euharistie că „acesta este Trupul Meu (euharistic)”, în măsura în care Se recunoaşte în trupul eclezial concret al comunităţii adunate în sinaxa liturgică, care proaduce Cinstitele Daruri, tot astfel El poate spune, într-un sens pre-euharistic (*vide infra*), despre orice icoană concretă, autentică a Lui (*i.e.* în ale cărei „teo-forme” plastice Se recunoaşte) că „şi acesta este Trupul Meu (iconic)”. Bineînţeles, nu este vorba de un realism *stricto sensu*, ci de unul euharistic (respectiv iconic), întrucât prezenţa lui Iisus nu poate fi identificată material, la modul idolatru, cu euharistia sau cu icoana, dar nici nu poate fi ruptă, metafizic, de ele.

[11] *Mystagogia icoanei*, Ed. Platytera, col. *Isihasm*, vol.6, Bucureşti, 2010, p. 75.

în făpturi prin Creaţie, în Scripturi prin Revelaţia istorică şi în natura umană prin Întruparea propriu-zisă – realizând prin Sfintele Daruri, cuvânt şi icoană o întrupare a Logosului în trupul Bisericii.

Datorită cuprinderii ei în această triadă liturgică, e coerent a spune că icoana este – pe lângă discurs hristologic în expresie vizuală, aşa cum o teoretizează iconologia clasică – şi întrupare a Logosului creator prin participarea co-creatoare a artistului iconar, dar şi *realitate pre-euharistică*, după cum o numeşte în altă parte Părintele Ghelasie[12]. Ca o astfel de realitate, ea *se* împărtăşeşte de Viaţă şi *ne* împărtăşeşte Viaţă, fiind ea însăşi *vie*, nu doar o amprentă plastică imobilă a prototipului ei viu; evident, nu este vorba de o obiectivare-vivificare plastică, cvasi-idolatră, a icoanei, ci de viul şi concretul („antimetafizice") care stau în acea teo-formă pe care o expune reprezentarea iconografică, dacă este autentică: „În icoana creştină doar forma este divină, pe când conţinutul este [de] natură creată, iar noi ne închinăm formei divine, nu conţinutului. Mare atenţie la această evidenţiere pe care o facem noi, ca distincţie dintre forma divină şi conţinutul creat al icoanei! [Ceea] ce trebuie menţionat este faptul că reprezentarea icoanei, având teo-forma, devine un viu de teo-formă, care dă reprezentării o realitate concretă. Noi «lărgim» teologicul icoanei şi cu un viu de teo-formă, care se opreşte cu adevărat în reprezentarea iconică, fără să fie [vorba de o] idolatrie, care [ar] însemna oprire şi în materialul icoanei. Viul de teo-formă care îmbracă materialul icoanei nu face îndumnezeirea materiei, ca în idol, ci face o îndumnezeire «peste» materie. Acesta este misticul iconic pe care-l evidenţiem noi. Acest «peste-haric divin» este oprirea în reprezentarea icoanei"[13].

Toate acestea fac ca, în iconologia ghelasiană, icoana să nu mai poată fi metaforizată ca o „fereastră" văzută spre o transcendenţă nevăzută (sau ca o „fereastră spre absolut", pentru a cita o sintagmă devenită clişeu), ci este preludiul şi semnul inhabitării reciproce depline divin–uman, care nu poate fi evaluată prin dialectica transfigurativă văzut–nevăzut. Fără a nega funcţia anagogică a icoanei, este necesară şi în acest caz – ne arată Părintele Ghelasie –

[12] Gabriel Memelis, *Dialoguri „diogenice" cu Părintele Ghelasie*, în vol. *Părintele Ghelasie de la Frăsinei, iconarul iubirii dumnezeieşti*, Ed. Platytera, col. Isihasm, Bucureşti, 2004, p. 106.

[13] *Mystagogia icoanei*, ed. cit., pp. 88-9.

temperarea unui apetit metafizic hipertrofiat, prin înţelegerea icoanei în sensul unei *întrupări extinse*. După cum Înălţarea lui Iisus la ceruri nu a fost o suspendare metafizică în Absolut (nici o stingere de tip nirvanic într-un „nimic metafizic”[14]), ci o condiţie a venirii Duhului Sfânt ca Cel ce *extinde faptul Întrupării*, şi icoana va solicita într-adevăr devotului înălţarea către prototipul reprezentat de ea, dar – datorită constituţiei ei pre-euharistice – această anabază se poate face *numai ca împărtăşire* tot mai deplină de faptul prioritar al Întrupării lui Dumnezeu în realitatea văzută a icoanei. Icoana nu doar celebrează plastic catabaza ekstatică permanentă a lui Dumnezeu, realizată prin Întrupare, ci *o oferă deja spre împărtăşire*.

La rândul ei, euharistia nu este, pentru Părintele Ghelasie, rezultatul transfigurării metafizice a unor materii simbolice, aşa cum repetă o anumită înţelegere magico-teurgică a „prefacerii darurilor”, din păcate vizibilă şi în teologia sacramentală de manual[15]. La rigoare, actul „prefacerii darurilor” (*metamorphosis*) – fiind în deplin acord cu taina Întrupării – nu schimbă raţiunea firii (*logos physeos*) pâinii şi vinului, ci doar modul lor de a subzista (*tropos hyparxeos*), conform subtilei distincţii ontologice făcute de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Euharistia este, atunci, acest nou mod (*tropos*) al pâinii şi vinului de a subzista ca locaş al împreună-prezenţei lui Iisus – cel Întrupat, Răstignit şi Înviat – cu noi „până la sfârşitul veacurilor”. Să ne amintim în acest sens că, inaugural la Cina de Taină şi apoi după Înviere, în faţa lui Luca şi a lui Cleopa la proto-liturghia din Emaus – atunci când „li S-a făcut nevăzut”[16] la

[14] Părintele Ghelasie distinge acest „nimic” al metafizicii antice şi necreştine de „nimicul” din care Dumnezeul biblic a creat totul şi care „înseamnă inexistenţă absolută”. Nimicul metafizic „este totuşi o «existenţă în sine», de gol în sine. Nimicul Facerii lumii este ne-metafizic, legat doar de creaţie. Dumnezeul Revelaţiei creştine este aşa de deplin, încât nu mai poate fi şi altceva dincolo de El.” (*Memoriile originii*, Ed. Platytera, col. *Isihasm*, vol.12, Bucureşti, 2015, p. 19).

[15] „În cultul creştin, pâinea şi vinul simbolizează trupul şi sângele lui Hristos, în care ele se prefac după sfinţirea darurilor la Sf. Liturghie.” (Ene Branişte, *Liturgica generală*, ed. a II-a, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1993, p. 635).

[16] Aşadar, nu un arelaţional (şi aproape impersonal) „S-a făcut nevăzut”, ci *lor* – lui Luca şi Cleopa – „*li* S-a făcut nevăzut (*autos aphantos egeneto ap’auton*)”. Este deosebit de importantă această *nuanţă interactivă* pe care Evanghelistul Luca o dă „schimbării de stare” a lui Iisus: iniţiativa Lui de a Se face nevăzut nu se constituie în mod obiectiv, adică independent de cei care-L privesc şi-L

frângerea pâinii, după ce „ochii lor s-au deschis şi L-au cunoscut" (*Luca* 24, 31) – Iisus a instituit noua condiţie, „antimetafizică", a văzutului-nevăzut ca euharistie, adică a *văzutului care a primit în sine, nemincinos şi nediminuat, nevăzutul*: văzutul a fost transpus, la Cina din Emaus, în starea de a se fi umplut de prezenţa nevăzută a Domnului *fără a se anula*, în „egalitate" şi împărtăşire reciprocă. *Modul euharistic* astfel instituit a depăşit dihotomia metafizică văzut–nevăzut: el nu mai aparţine nici văzutului „pur" (ca şi cum prezenţa lui Iisus ar fi obiectivată euharistic şi ar obliga la venerare cvasi-idolatră, ca în catolicism), nici nevăzutului „pur" (ca şi cum euharistia ar fi un simplu simbol al lui Iisus cel nevăzut, ascuns pe nivelul metafizic, ca în protestantism), ci „absoarbe" această dihotomie într-o nouă realitate, euharistică, a materiei (la un nivel pe care Părintele Ghelasie îl numeşte „suprametafizicul euharistic", în sensul că e vorba de un nivel metafizic saturat şi resemnificat ca ambient ofertorial-dialogal al desăvârşirii modului iconic).

Dar iconicul şi euharisticul au, pentru Părintele Ghelasie, şi o consistentă implicare antropologică, fiind cele două coordonate ale constituţiei naturii umane, pe care Părintele ne propune s-o privim tot ca pe o *unitate ontologică în deschidere binară*: fiinţa-chip (sau „fiinţa iconică") – sinaxă în care Părintele „resoarbe" opoziţia metafizică suflet–trup (sau, mai corect spus, opoziţiile spirit–suflet–trup) – şi fiinţa-dar („fiinţa euharistică"), unificare prin care depăşeşte opoziţiile, deopotrivă de format metafizic-transcendental, dintre fiinţă şi ek-sistenţă, dintre sine (recuperabil prin efort ascetic şi mistic

recunosc (dar, evident, nici nu este o iluzie subiectivă a acestora, de vreme ce *ambii* L-au recunoscut în prealabil). *Chiar starea lui Iisus de a fi nevăzut este plină de experienţa relaţiei personale*, ea nu survine unui fel de salt metafizic într-un topos arelaţional şi obscur, unde nici devoţiunea nu mai are loc, salt ce i-ar lăsa frustraţi şi cumva suspendaţi într-un gol de prezenţă pe ucenicii care ar trebui să se mulţumească, de acum încolo, cu pâinea şi vinul ca şi cu nişte simboluri substitutive, în plan văzut, ale prezenţei Lui (dimpotrivă, contextul dă de înţeles că, asupra celor doi, metamorfoza lui Iisus a acţionat cu totul revelator – v. 32); la fel, nu vorbim nici de un „plonjon" al Domnului într-o obiectivitate material-sacramentală (*vide infra*). Avem de-a face cu ceva fundamental diferit de jocul dialectic văzut–nevăzut, şi anume cu *o unificare iconic-euharistică* (*ergo* „antimetafizică") *a celor două moduri ale Prezenţei hristice, văzut şi nevăzut*, Prezenţă care se oferă acum participării prin recunoaştere-împărtăşire oricărei comunităţi (ecleziale) care O invocă într-un consens intersubiectiv (*cf.* şi *Matei* 18, 19-20).

introspectiv) şi ego/subiectul (existenţial determinat, implicat devoţional), în ultimă analiză dintre dimensiunea ascetico-mistică şi cea ritual-sacrificială a experienţei religioase.

În ceea ce priveşte prima coordonată a acestei sinaxe antropologice (fiinţa-chip), Părintele Ghelasie se situează, din nou, polemic şi totodată integrativ faţă de antropologia greacă, metafizic suprae-tajată, propunând o altă cartografie a naturii umane, de inspiraţie profund biblică şi de interpretare neofitian-carpatină. Precis, tripartiţiei omului în *nous–psyche–soma*, aşa cum o teoretizează antropologia platonică, Părintele îi opune această fiinţă-chip care se constituie, „ontogenetic”, ca o sinteză unitar-distinctă între natura umană luată din părinţi şi „chipul de om” insuflat de Dumnezeu: „Metafizic, anticii consideră pe om ca [fiind]: *nous* – „scânteia”-mintea divină, *psyche* – vitalul semispiritual şi *soma* – corpul material. Omul obişnuit, în acest sens, ar trăi doar în partea psihică şi corporală, fără supraconştiinţa [noetică a] „scânteii” divine. În viziunea iconică a pustnicului Neofit, omul este natură umanizată a părinţilor peste care Dumnezeu suflă direct chipul de om – asemănarea Chipului lui Dumnezeu (ca şi la Adam)”[17].

Antropologia se lasă reorganizată deci în jurul sintagmei „chip de om”, iar avantajele accentului pe care Părintele Ghelasie îl pune asupra acestui morfem iconic sunt cel puţin două, dacă avem în vedere, conjugat, versetele antropogenezice din *Geneza* 1, 26 şi 2, 7. Întâi, evitarea unui panteism al chipului ce riscă să greveze interpretarea primului dintre aceste versete: creând omul „după Chipul” Său, Dumnezeu nu-Şi reflectă narcisist, nici nu-Şi propagă panteist Chipul în om (la o scară mai mică), ci îi dă acestuia *un chip propriu*, „chipul de om”, care – tocmai întrucât e conform (*kata*) cu Chipul lui Dumnezeu – e unic şi ireductibil atât la Acesta, cât şi la natura proprie suflet–trup, după cum Persoanele divine sunt unice în demnitatea lor hypostatică şi în acelaşi timp ireductibile la natura lor. Prin urmare, un al doilea avantaj e că ceea ce face Dumnezeu în *Geneza* 2, 7 devine interpretabil ca *suflare-întrupare a „chipului de om” în ţărâna-carnea lumii*, viziune care – dată fiind ireductibilitatea „chipului de om” la natura sa – evită asimilarea suflării divine cu sufletul uman raţional (asimilare făcută, din nou, în spiritul

[17] *Moşul din Carpaţi (Neofit pustnicul)*, ed. cit., p. 329.

antropologiei greceşti) şi, implicit, dihotomismul metafizic suflare/suflet–trup/ţărână. Alcătuirea deiformă a omului primordial este astfel constituită prin insuflarea „chipului de om" (creat „după Chipul lui Dumnezeu") care generează, la întâlnirea cu ţărâna lumii, sufletul şi trupul şi le subsumează unitar-distinct: „Omul este, în primul rând, chipul de om-persoană, ce are şi generează structurile sale de trup şi suflet. Chipul de om este supra-structură şi aceasta este asemănarea creativă a Chipului lui Dumnezeu (*Facere* 1, 26). Dumnezeu, înainte de facerea omului, ţine sfat [ca] să creeze chipul de om şi, în vederea acestuia, ia ţărâna-înrudirea cu natura-lumea şi suflă chipul de om, pe care Se pecetluieşte pentru veşnicie. Şi întruparea suflării-asemănării Chipului dumnezeiesc în trupul lumii generează şi sufletul. Atenţie la menţiunea noastră, deosebită de concepţiile antropologice antice! Dumnezeu nu suflă sufletul în ţărână, cu pecetea Sa harică, ci suflă un suprachip de om, iar sufletul se generează din acest activ de suflare divină şi legare de trup-ţărână-lume [*Facere* 2, 7]."[18]

Pentru Părintele Ghelasie „chipul de om", (in)suflat de Dumnezeu la creaţie, are şi o solidă întemeiere hristologică, pentru că este *prefigurarea Chipului Întrupării* şi, de aceea, cel în care şi datorită căruia Întruparea Se şi poate realiza. Ea nu înseamnă un plonjon antropogonic al Fiului într-o materialitate trupească oarecare, ci o arătare a Arhechipului de om Însuşi într-o plenitudine a naturii umane suflet-trup; şi, după cum „chipul de om" nu se reduce la această natură, cu atât mai puţin Arhechipul-Persoană hristic, Care prin Întrupare nu va dizloca şi nu va substitui în natura umană sufletul raţional, nici nu va fi ecranat de trup ca de un mediu incompatibil cu demnitatea Lui divină. Cu alte cuvinte, această nouă teoretizare antropologică pe care ne-o propune Părintele Ghelasie, pornind de la „chipul de om", ocoleşte cu o eleganţă şi o

[18] *Chipul omului*, Ed. Platytera, col. *Isihasm*, vol.10, Bucureşti, 2013, pp. 7-8. În această solidaritate holistică a sufletului cu trupul (şi a ambelor cu cosmosul) sub auspiciile „chipului de om" rezidă atât posibilitatea trupului de a participa la nemurire, dacă acest „chip de om" ar fi crescut întru asemănarea cu Dumnezeu, dar şi o anumită mortalitate a sufletului în caz contrar – alternativă pentru care omul a optat şi ale cărei consecinţe sunt confirmate întru totul de textul biblic, unde Dumnezeu avertizează asupra unei morţi care poate afecta (şi în cele din urmă chiar a afectat) omul *ca întreg iconic*, adică deopotrivă sufletul şi trupul (*cf. Geneza* 2, 17 şi 3, 19).

consistenţă teologice maxime, şi fără niciun echivoc, toate ereziile hristologice situate în spectrul dintre apolinarism şi dochetism.

„Chipul de om” generează şi „îmbracă” – asemenea unei „supraforme comune”, unui „trup iconic de taină”, ne spune Părintele – sufletul şi trupul propriu-zis al omului (fără a se reduce, aşa cum am văzut, la niciunul dintre acestea), nu doar stabilind cel mult o armonie între ele, care ar menţine însă o netă superioritate (metafizică) a primului, ci punând sufletul şi trupul pe poziţii de egalitate şi făcându-le permeabile unul pentru celălalt şi împreună pentru Dumnezeu. Acest „veşmânt” de trup iconic de care vorbeşte Părintele Ghelasie (numit în imnele baptismale şi pascale „haină de lumină/luminoasă” sau chiar „haina sufletului”) este cel care a fost pierdut de protopărinţi prin păcat (pierdere care i-a lăsat „goi” – *cf. Geneza* 3, 7) şi înlocuit de Dumnezeu cu „veşminte din piele” (*Geneza* 3, 21)[19], dar a fost re-creat de Iisus prin Întrupare şi îndumnezeit prin Înviere, Înălţare şi Şedere de-a dreapta Tatălui. În fine, sub aspect individual uman, trupul iconic este restaurat prin Botez (ca „îmbrăcare în Hristos”, adică asumare a Arhechipului de om peste natura umană individuală suflet-trup, ca iconizare/închipuire a Arhechipului în chip), apoi îngrijit, „hrănit şi încălzit” (*cf. Efeseni* 5, 29) prin participarea creştinului la viaţa Trupului hristic al Bisericii în Duhul Sfânt, participare ce desăvârşeşte „haina luminoasă” primită la Botez; pentru ca, la capătul acestui parcurs ca o gestaţie mistică, trupul iconic să devină „haina de nuntă” fără de care omul nu poate intra la Nunta Fiului (*cf. Matei* 22, 11-12), nu se poate bucura de hierogamia hristică eshatologică.

---

[19] Într-o cunoscută analiză antropologică, teologul grec Panayotis Nellas asimilează şi el – comentându-i pe Sfinţii Ioan Hrisostom şi Grigorie al Nyssei – chipul lui Dumnezeu din om cu un „veşmânt ţesut de Dumnezeu”, care era „natura umană dinainte de cădere, alcătuită cu suflarea lui Dumnezeu şi construită deiform” (*Omul – animal îndumnezeit*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1994, p. 30). Nellas analizează minuţios, sprijinit pe referinţe biblice şi patristice, degradarea omului prin căderea în păcat, arătând că ea a constat într-o schimbare de „veşminte” – de la cel „ţesut de Dumnezeu” din slava Sa la „veşmintele din piele (*dermatinoi chitones*)”, mutaţie ce are în primul rând o conotaţie iconică: ea a însemnat o transformare a „puterilor iconice” ale omului într-o existenţă predominant biologică, cu tot ceea ce înseamnă aceasta: mortalitate, instinctivitate, cuget trupesc, preeminenţă a materialităţii, corporalităţii şi senzorialităţii.

A doua coordonată a constituţiei omului, aceea de fiinţă-dar/ofrandă, este teologizată de Părintele Ghelasie într-o strânsă legătură cu fiinţa-chip şi ea este în măsură să suprime, aşa cum spuneam, conflictul metafizic dintre fiinţă şi ek-sistenţă, prin extensie dintre mistică şi ritual. Părintele subliniază legătura dintre chipul (iconic) de om – implicat cosmic prin însăşi ţărâna pe care o (supra)configurează ca suflet-trup – şi constituţia sa de fiinţă-dar, exercitată asupra lumii/naturii prin ceea ce teologia tradiţională numeşte „vocaţia sacerdotală" a omului: „Omul cade din chipul de om dacă nu transfigurează [şi] natura în chipul [iconic-hristic al unirii] divino-creaţie. Omul are voie să mănânce natura doar în vederea transfigurării ei. De aceea, mâncarea omului trebuie să fie mai întâi prescură-dar oferită lui Dumnezeu, [pe care abia] apoi să o mănânce şi el. Omul are menire eclezio-sacerdotală, de a face din natură templu şi prefacere divino-creaţie. Natura se face templu prin umanizare [*i.e.* iconizare a chipului de om în ea] şi se face trup divino-creaţie prin oferirea [ei] ca dar lui Dumnezeu, [pentru] ca apoi să se facă [şi] ospăţul euharistic. Omul nu se poate opri doar la umanizarea naturii, [pentru] că [ar] face [doar] o «auto-natur[al]izare»"[20].

Păstrarea demnităţii de fiinţă iconică depindea, aşadar, de cultivarea unei vocaţii sacerdotale a omului – întemeiate în structura ofertorială a fiinţei-dar şi corelate cu cea regal-iconică (omul creat după Chipul lui Dumnezeu ca să ajungă Suveran al făpturilor, asemenea Aceluia – *cf. Geneza* 1, 26). Natura creată a cosmosului, trecând printr-un metabolism al oferirii ei de către om lui Dumnezeu, s-ar fi configurat ea însăşi, prin exerciţiul acestei vocaţii sacerdotale a omului, în formatul iconic-hristic al unirii distincte cu Dumnezeu (ea ar fi devenit „divino-creaţie", după cum îi spune Părintele Ghelasie). În acest fel creaţia însăşi s-ar fi desăvârşit ca Împărăţie şi totodată ca Templu-Biserică a lui Dumnezeu. Dar, în condiţiile eşecului adamic de a da creaţiei, prin oficierea acestui sacerdoţiu vocaţional-ontologic, o constituţie de ofrandă pre-euharistică şi iconic-hristică, Împăratul şi Arhiereul ceresc, Iisus Hristos, o va împlini ca Împărăţie a lui Dumnezeu şi totodată ca Biserică prin iconomia Sa iconică şi sacrificială.

[20] *Chipul omului*, ed. cit., p. 225.

Configuraţia unitar-binară, iconic-euharistică a fiinţei umane – ale cărei repere majore, restituite de Părintele Ghelasie, am încercat să le rezum până aici – susţine reformularea prosopologiei creştine de o manieră care, fără să modifice unitatea echilibrată dintre persoană (*hypostasis*) şi natură (*ousia*) stabilită de teologia patristică – iarăşi, pornind de la termenii ontologiei greceşti – o repune pe fundamentul iconologic şi misteriologic care este, din nou, situl originar al antropologiei creştine. Dubla deschidere a fiinţei umane în fiinţă-dar şi fiinţă-ofrandă depăşeşte, vreau să spun, şi o altă opoziţie, ireconciliabilă pentru antropologiile necreştine, şi anume cea dintre sinele interior şi *ego*-ul exterior. Pentru antropologia ghelasiană, organizată pe o sinaxă „antimetafizică”, atât interioritatea, cât şi exterioritatea omului au suport divin, ele nu sunt adverse, ci menite unei uniri în distincţie prin „superpersonalizare iconică”, după cum se exprimă Părintele Ghelasie fără să dilate inflaţionar şi nejustificat prefixele, ci într-o deplină coerenţă creativă cu fundamentele biblice şi patristice ale antropologiei creştine. Dar să-i dăm din nou cuvântul Părintelui: „Fiinţa [umană] creată nu poate fi decât pe un suport divin exterior şi pe un suport divin interior, iar personalizarea acestora este răspunsul integralizării lor. Persoana creată este deja potenţial în cele două suporturi, dar evidenţierea [ei] se face doar prin răspunsul integral al unirii lor, ca taină iconică. Omul poate fi o fiinţă a sa [*i.e.* proprie, individuală], atât exterior cât şi interior, dar [sub aspect] iconic omul este trans-individual, peste ambele. Aici se încurcă misticile metafizice antice. Noi avem un eu[/sine] interior şi un *ego* exterior, însă acestea sunt [– spun aceste mistici metafizice –] mereu în contrarietate, fiecare dorind acapararea-absorbirea celuilalt. A dizolva *ego*-ul în eul interior sau invers este [însă, pentru mistica creştină,] o distrugere reciprocă. [Dimpotrivă,] este posibilă o unire necontrară a lor în iconicul de răspuns peste ambele. Acest „supraeu” iconic este personalizarea fiinţei create. Anticii vorbesc de o de-personalizare în Divinul impersonal [– rezident/reflectat în eul/sinele interior –] transcendental, [ideal mistic] ce nu se mai potriveşte cu sensul creştin, în care [aparenta] depersonalizare [prin „lepădare/negare de sine”, *cf. Matei* 16, 24 şi *Galateni* 2, 20] se face [condiţie pentru] transpersonalizare peste eul [interior] şi [peste] *ego*-ul obişnuit şi desacralizat. Iconizarea creştină este tocmai acest

chip al sacrului, ca transpersonalizare (nu impersonalizare). În răspunsul iconic, eul şi *ego*-ul se depăşesc pe sine, devin un superpersonal, care nu se [mai] absoarbe în Divin, ci „stă faţă către Faţă" [cu El]. Acest chip iconic superpersonal este consemnat mistic ca trup de taină al fiinţei [umane]."[21]

Este vorba, aşadar, de *o structură iconic-sacrificială a persoanei*, de o constituţie unitiv-„antimetafizică" în care unitatea (şi unicitatea) ei conjugă în sinaxă două suporturi ontologice de origine divină („interior" şi „exterior"), prin care persoana totodată subzistă şi eksistă – în două moduri, unul enstatic şi celălalt ekstatic, în doi „timpi" sincronizaţi, distribuind unitar şi distinct natura umană în „fiinţă-chip (în sine)" şi „fiinţă-ofrandă (în ekstază)"[22]. Momentul enstatic-iconic al persoanei (sau ipseitatea iconică a ei, cum o califică Părintele Ghelasie) cuplează cu un moment ekstatic-ofertorial (sau euharistic), după modelul Persoanelor Treimii[23]. Persoana umană – împlinită totodată ca ipseitate enstatică, dar şi ca alteritate în dăruire ekstatic-euharistică – va exprima această pleromă prin gestul sacru al „închinării în duh şi în adevăr" (*Ioan* 4, 23) care – după Părintele Ghelasie – aparţine „trupului iconic de taină" (*vide supra*). Acest gest exprimă plenar, aşadar, pe vectorul ekstatic-devoţional plenitudinea condiţiei enstatice (iconice) a persoanei. Persoana desăvârşită, care se exprimă pe sine prin acest gest iconic

---

21 *Moşul din Carpaţi (Neofit pustnicul)*, ed. cit., p. 331.

22 Pe larg despre această constituţie „bicamerală" a persoanei în teza mea de doctorat, *Creştinism şi personalism. Paradigma personalistă a spiritualităţii ortodoxe*, Sibiu, 2005, în care am oferit în detaliu acestei teme o întemeiere biblică şi patristică, corelativ cu o investigaţie comparativă inter-religioasă şi epistemologică.

23 Vladimir Lossky afirmă, în acest sens, despre Persoanele Sfintei Treimi: „Fiecare dintre persoane conţine unitatea [firii] prin relaţia sa cu celelalte, şi nu mai puţin *prin relaţia sa faţă de sine însăşi* (s.m., G.M.). Într-adevăr, fiecare dintre cele trei ipostasuri conţine unitatea, firea cea una, într-un mod care îi este propriu şi care, deosebind-o de celelalte două persoane, aminteşte în acelaşi timp de legătura, ce nu poate fi despărţită, care uneşte pe Cele Trei." (*Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de pr. V. Răducă, Anastasia, Bucureşti, f.a., p. 84). Lossky face, aşadar, o distincţie (unitară) între „raportarea" la sine a fiecărei persoane (sau modul propriu în care ea „conţine unitatea" firii), şi pe care Părintele Ghelasie o numeşte (*raportare de*) *ipseitate*, şi raportarea la celelalte sau *de alteritate*. Prin urmare, „după chipul" Persoanelor divine, modul în care persoana umană îşi conţine natura este simultan unul enstatic-ontologic, prin raportare la sine (de fapt, la chipul hristic din sine), şi unul ekstatic/„relaţional"-ofertorial.

esenţial, nu poate fi recunoscută *decât prin acest gest,* iar nu din ipostazele ei relaţional-existenţiale, la care ea nu se mai reduce nicidecum. Condiţia persoanei va fi atins, în acest stadiu, o plenitudine iconic-euharistică şi o anvergură eshatologică.

Câteva referinţe biblice ne pot oferi o confirmare a acestei prosopologii, întemeind-o în Arhetipul creştin al divino-umanităţii: este vorba de apariţiile lui Iisus de după Înviere. Remarcabil – deşi derutant la prima vedere – este faptul că Domnul, ca Model deplin realizat al persoanei umane în a cărei natură căzută „S-a îmbrăcat”, *nu este recunoscut* de la început în niciuna dintre aceste apariţii, fie că ne referim la prima întâlnire, cea cu Maria Magdalena din grădina Ghetsimani (*Ioan* 20, 14), fie la Luca şi Cleopa pe drumul spre Emaus (*Luca* 24, 16), fie la întâmpinarea apostolilor pe malul Mării Tiberiadei (*Ioan* 21, 4). Toţi aceştia nu L-au recunoscut pe Domnul atât timp cât căutau să-L identifice după prezenţa gestică a vechiului trup, adică după ipostazele existenţiale proprii „veşmintelor din piele” pe care El şi le-a asumat (dar pe care le-a lepădat, ca un Şarpe divin, în mormânt), iar nu după veşmântul de Trup iconic, deplin restaurat, al Învierii. De aceea, în toate cazurile enumerate mai sus, Hristos îşi dezvăluie Identitatea printr-un *gest* inconfundabil (de expresie implicit sau explicit iconic-euharistică) al Trupului Său înnoit; acest gest este o ieşire ekstatică a Persoanei Sale divino-umane, care integrează anamnetic şi un act de relaţie pe care îl păstrează memoria fiecăruia dintre cei care Îl întâlnesc înviat, act relaţional care a devenit însă acum – într-un fel de plan suprarelaţional, cum ar spune Părintele Ghelasie – un gest iconic al Trupului Său înnoit prin Înviere. Aşa încât El este recunoscut prin apelare (mai bine spus prin apel la dialog iconic) în cazul Mariei, prin frângerea euharistică a pâinii la Cina din Emaus şi prin miracolul de format euharistic-eshatologic al unei înnoite pescuiri minunate în faţa apostolilor, la Marea Tiberiadei.

Întrucât cei care-L întâlnesc pe Iisus în aceste situaţii nu au atins plenitudinea condiţiei lor iconic-euharistice, au nevoie de recursul la memoria gesturilor Sale de prezenţă dinaintea Învierii; dar Domnul îi îndeamnă, prin celebra interdicţie rostită către Maria Magdalena (*cf. Ioan* 20, 17), să nu-I fixeze (nostalgic) această prezenţă, refuzându-şi în acest fel accesul la perceperea Prezenţei Sale iconic-euharistice şi eshatologice. Persoana lui Hristos cel

Înviat – care manifestă deja omenitatea eshatologică – este recognoscibilă şi accesibilă numai pe calea gestului Său iconic-euharistic, care certifică maximul ontologic al persoanei Sale şi care, în acelaşi timp, îi invită pe cei din faţa Lui „să se suie" cu El la Tatăl, adică să acceadă la condiţia filială deplin restaurată a persoanei umane. Chipul lui Iisus nu mai este recunoscut înafară de către cel tentat să-L reţină în determinări istoric-existenţiale, pentru că se revelează, prin ekstaza Sa de gest iconic, numai celui care s-a ridicat (sau măcar tinde) la conformitatea iconic-euharistică cu El[24].

În sfârşit, constituţia „bicamerală" a persoanei îşi va pune amprenta iconic-euharistică şi asupra metodei ascetice, precum şi a devoţiunii proprii creştinismului. Coordonatele iconică şi euharistică ale fiinţei umane vor compune un cadru theoretic creştin cu totul specific de practicare a ascezei şi devoţiunii, cadru care modifică incomensurabil modul de „a face religie", depăşind orice paradigmă extracreştină: dacă pentru spiritualităţile trunchiului elenistic, respectiv pentru cele sino-hinduse, dihotomiile (sau trihotomiile) stratificate metafizic, în termenii cărora era descrisă fiinţa umană instituiau (şi mai instituie încă, la nivelul reminiscenţelor „de import" ale acestor spiritualităţi) aproape o contradicţie între calea ascetico-mistică (a „interiorităţii") şi cea rituală (a devoţiunii),

[24] În plus am putea decela, speculând locurile biblice invocate, nu doar semnificaţii iconice, ci şi gnoseologice ale evenimentelor de după Înviere, dacă ţinem cont că cele ce se petrec în această enclavă de lumină eshatologică reînnoadă, în plan simbolic, un fir narativ inaugurat în grădina Edenului: Eva cea rătăcită printre pomii Raiului (*alias* Maria Magdalena) Îl întâlneşte pe Grădinarul divin în Persoana lui Hristos cel Înviat. *Noli me tenere, nondum enim ascendi ad Patrem!* Acest „nu Mă (re)ţine (atinge, apuca, prinde)!" este şi o reiterare mistică a lui „din pomul cunoaşterii binelui şi răului să nu mâncaţi!". Iisus cel înviat este Adamul cel Nou, împlinit iconic-euharistic, dar totodată şi noul Fruct al pomului cunoaşterii-vieţii (Crucea) pe care omul nu trebuie să-L atingă şi să-L guste până ce nu se va fi suit la Tatăl, adică nu va fi devenit asemenea lui Dumnezeu. Orice astfel de atingere, din postura existenţei încă predominant dermatice a „veşmintelor din piele", ar repeta păcatul adamic, „reţinându-L" pe Domnul la nivelul unei percepţii şi înţelegeri neluminate. La fel, Adamul cel vechi (Petru, Ioan), încuiat în casa sensurilor înguste, vine alergând la Mormântul gol – paradoxal izvor al vieţii veşnice. Lui i se va permite însă, în persoana lui Toma, să-L atingă – de data aceasta doxologic – pe Domnul în coastă şi în palme, corectându-se astfel o invertire care a deschis, *in illo tempore*, paranteza dureroasă a istoriei căderii…

omul creştin se poate adresa deopotrivă mistic şi devoţional lui Dumnezeu, cu aceeaşi intensitate şi eficacitate soteriologică, din această nouă postură/condiţie a fiinţei sale – *condiţia/constituţia iconic-euharistică*. Această sinaxă „bicameralǎ” (fiinţă-chip–fiinţă-dar) a ontologiei umane se va prelungi în actul mistico-devoţional printr-o *spiritualitate*, am putea zice, nu atât transfigurativă, cât *configurativă*, întru totul conformă cu tema centrală „antimetafizică” a creştinismului: necreatul poate convieţui cu creatul pe poziţii „egale” şi reciproc ireductibile, într-o împreună-prezenţă, în împărtăşire reciprocă. A fi om îndumnezeit sau „dumnezeu prin har” – după cum sună clasica sintagmă patristică – nu înseamnă, de aceea, un fel de voalare a umanului într-un „Absolut” aniconic şi transdevoţional, într-o condiţie lipsită de determinaţii corporal-materiale şi existenţial-relaţionale; *theosis* – ca îndumnezeire „de sus în jos”, aşa cum am văzut că o numeşte Părintele Ghelasie – ne apare atunci ca o împlinire a condiţiei iconic-euharistice a naturii umane, deopotrivă prin efortul ascetico-mistic şi prin actul devoţional. Parcursul creştinului spre desăvârşire va fi unul deopotrivă iconic şi euharistic, gestionat prin sinergia efortului ascetic – care include dar nu se reduce la dezideratul anagogic al asemănării cu Arhetipul – cu cel al hristoformării iconice pe săgeata eshatologică a timpului, ambele în ambianţa niciodată dispensabilă sau inferioară a ritualului euharistic.

Tradiţia patristică, spre deosebire de alte tradiţii religioase, cunoaşte o explorare hermeneutică şi practică în ambele sensuri a relaţiei dintre ritual şi mistică. Pe de o parte, găsim aici (ca şi în unele mistici necreştine, de pildă în hinduismul vedantin) o misteriologie cu direcţie ascetică, pentru care ritualul pune la dispoziţie un program formativ al fiinţei interioare, program ale cărui tramă şi limbaj simbolic-devoţional sunt însuşi ritualul, şi care îşi produce efectele numai dacă formele rituale sunt interiorizate, dacă sacrificiul este convertit în dimensiune lăuntrică, doar aşa putându-se evita patologia formalismului ritual. (Pentru misticile necreştine, ritualul odată interiorizat este şi depăşit, în sensul că esenţializat dincolo de formele rituale, deoarece singura lui justificare şi valoare a fost de a fi furnizat algoritmul sacral al unui bun plonjon într-o imersiune, în cele din urmă transdevoţională, în adâncul propriei fiinţe). Pe de altă parte, corelativul patristic „în oglindă” (dar

întâlnit numai în creştinism) al acestei misteriologii ascetice este o soteriologie mistică de expresie liturgică, pentru care staţiunile ritualului nu pot fi lăsate în urmă de un presupus elan mistic arelaţional, pentru că ele developează cultic (şi totodată certifică, ca printr-un *feedback* ritual) etapele parcursului ascetic către mântuire şi unirea cu Dumnezeu (aşa cum a fost cazul Sfintei Maria Egipteanca, despre care se ştie că a ţinut ca, înainte de a pleca din această lume, să primească adeverirea liturgic-comunitară, prin Împărtăşania dată ei de Sfântul Zosima, a unui impresionant efort ascetic desfăşurat de-a lungul a 47 de ani de vieţuire în deplină anahoreză).

Părintele Ghelasie unifică mai strâns aceste două aspecte, restituind o viziune identitară pentru creştinism – şi cu un considerabil potenţial „antimetafizic" – viziune care astăzi, când asistăm la un adevărat aflux al „misticilor metafizice" şi solipsiste, a-comunionale (chiar la o nouă modă a lor), pare a fi dureros neglijată: *în creştinism, spiritualitatea însăşi are forma crucii*, în sensul că dimensiunea vertical-introspectivă a elanului mistic este conjugată indisolubil cu una orizontal-ofertorială, echiformativă cu prima, a devoţiunii dialogale prin taina liturgică. Efortul ascetic al cunoaşterii de sine nu este unul solitar, pentru că e unit cu adresarea orant-devoţională prin vieţuirea liturgică şi urmăreşte *întâlnirea* deplină, „faţă către faţă", cu Dumnezeu. Rugăciunea de la altarul Bisericii se desfăşoară sincron cu o rugăciune mistică în „sanctuarul inimii"[25], iar această rugăciune este un „dialog în absolut", cum îl numeşte Părintele, este

[25] Ideea accentuată de Părintele Ghelasie, a convergenţei dintre ascetico-mistic şi euharistic-comunitar prin acordajul liturgic al Bisericii şi templului inimii, o regăsim la Sfinţii Dionisie (pseudo)Areopagitul şi Maxim Mărturisitorul. Aceşti Părinţi confirmă faptul că Biserica (chiar ca zidire) este deopotrivă icoană a omului şi a cosmosului restaurate. Omul mântuit este, în acest sens, cel ce regăseşte în sine Biserica (ca un cosmos interior realizat sau ca o condiţie eclezial-euharistică) şi care se regăseşte pe sine în Biserică (‚ca într-un Makranthropos). Aceste sisteme de omologări între micro- şi macrocosmos, între ascetic şi ritual – clare şi teologiilor altor religii, dar polarizate aproape contradictoriu la nivelul trăirii – sunt, în creştinism, două faţete ale uneia şi aceleiaşi experienţe. Biserica văzută deschide către cea nevăzută, cerească, prin interiorizarea primei în Biserica inimii. Toate Tainele Bisericii văzute îl fac pe credincios „în stare să descopere în inima sa prezenţa Liturghiei cereşti şi să «plece într-acolo» fiind încă în această viaţă." (Ierom. Alexander Golitzin, *Mistagogia – experienţa lui Dumnezeu în ortodoxie*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1998, p. 63).

forma obligatoriu dialogală a regăsirii identităţii ultime, hristo-centrice (şi deci logocentrice) a fiinţei umane.

Creştinismul – aşa cum ni-l restituie Părintele Ghelasie – propune aşadar *o spiritualitate iconoforă şi stavroforă, de model iconic-euharistic, care urmăreşte cu totul altceva decât o simplă sinteză axial-metafizică prin resorbţia arituală în Unul* (*v. supra*, nota 8); ceea ce evită tentaţia reducerii experienţei creştine a Misterului divin la o „mistică de confesiune creştină”[26], la un salt metafizic într-un Mister anonim şi aniconic, radical apofatic în transcendenţa lui. Spre deosebire de anticii care au doar o mistică metafizică, creştinismul are o mistică teologică şi totodată o teologie mistică: „Mistica anticilor este metafizică. Mistica noastră creştină este Revelaţie. De aceea, noi vorbim de o teologie mistică şi nu de metafizică mistică. Creştinismul este o mistică pur teologică şi nu metafizico-filozofică. Teologia este o religie pură, pe când metafizica este [doar] semireligie”[27].

Creştinismul nu poate fi redus la mistica necreştină identificând, de pildă, asumarea crucii „cu durerea renunţării speculative”[28] sau cu

---

[26] Sintagma aparţine rev. Ghislain Lafont, care o foloseşte însă într-un context diferit de idei (*O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele şi modelele teologiei*, trad. de Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003, p. 352).

[27] *Taina filiaţiei*…, ed. cit., p. 118. Când foloseşte sintagma „mistică teologică”, Părintele Ghelasie se referă la faptul că *în creştinism este posibilă teologia înlăuntrul Misterului divin*, adică o vorbire despre Dumnezeu (pe baza vorbirii lui Dumnezeu despre Sine, adică pe baza Revelaţiei hristice) ce nu se mai face în simple analogii cu cele create, în simpli semnificanţi simbolici care să fie depăşiţi de o detentă mistică după care n-ar mai rămâne decât un fel de „gol metafizic”. Teologia creştină se face în limbajul *semnificanţilor iconici* („în reprezentări iconografice”, *v. supra* nota 9) care, datorită conjuncţiei unitar-distincte pe care o realizează cu Misterul divin, au puterea de a-I deschide şi exprima semantica în termeni divino-creaţie. De aceea detenta mistică nu trece, în creştinism, dincolo de Chipul hristic, de Numele Treimii, de Relaţiile intratrinitare (ca şi, în general, de toate evenimentele iconice ale iconomiei divine) – care sunt, cum ar spune Părintele Ghelasie, un fel de „suprasemnificanţi” de nedepăşit – ci le preia pe toate în teologhisire, mereu mai sus, şi le dezvăluie noi semnificaţii, tot mai înalte. Misterul creştin rămâne misterul Treimii-Unime, al Întrupării, al Euharistiei etc., iar nu un mister abscons şi indeterminat. Pe când în misticile necreştine Misterul este unul anonim, este un simplu gol metafizic despre care, la un moment dat/la un anumit nivel al elanului mistic, nu se mai poate vorbi, care nu mai poate fi semnificat prin niciun cuvânt şi sub nicio formă, tocmai pentru că El este în esenţa Sa rupt de cele create şi de limbajul propriu acestora.

[28] G. Lafont, loc.cit.

simpla abandonare a *ego*-ului manifest pentru a recupera un *alter ego* lăuntric (deşi inclusiv această dimensiune este integrată, aşa cum am mai spus, de mistica creştină – *cf. Matei* 16, 24 şi *Galateni* 2, 20). În plus faţă de această crucificare interioară a „lepădării/negării de sine", scandalul Crucii şi Învierii (ca evenimente ireductibile în istoricitatea lor), reluat anamnetic cu fiecare sinaxă liturgică, îşi imprimă sigla lui euharistică şi eshatologică chiar pe voluta unirii mistice a creştinului cu Dumnezeu – stare ce va trebui numită mai propriu „comuniune" (*koinonia*), tocmai datorită dominantei sale euharistice. Prin dubla ei deschidere iconică şi euharistică, persoana (ca profunzime mistică ultimă) poate fi deopotrivă subiect al *unio mystica* lăuntrice şi al dăruirii sacrificiale, fără a se fragmenta schizoid; ea nu dispare suicid într-un impersonalism lăuntric (care n-ar fi decât un „supraegoism metafizic", după cum îl numeşte Părintele Ghelasie), nici nu se epuizează/anihilează printr-un sacrificiu ritual colapsat, sinucigaş pentru trăirea interioară, în exoteric: „Misticile metafizice filosofice vorbesc de un impersonalism de interior, ca de o golire de ataşamentele exterioare; însă ele, de fapt, dau supraegoismul metafizic, de absorbire într-un Sine care ucide-distruge lumea de afară. Este un impersonalism până la auto-anihilare. Creştinismul consideră că tocmai personalismul este depăşirea egoismului. Filosofii consideră greşit persoana ca [fiind] formarea egoului, [când ea este,] din contră, tocmai evitarea acestuia. Persoana este deschiderea propriei fiinţialităţi din interior spre exterior, ca dăruire. Aici este taina centrului de personalitate prin care trebuie să ai dăruirea întregului tău fiinţial, deschiderea fiind gestul ritualic al persoanei."[29]

Aşa încât, pentru Părintele Ghelasie, *detenta mistic-anagogică nu depăşeşte oferirea euharistică*, nu se poate dispensa de ea; mistica şi liturghia creştină coabitează firesc nu în mod complementar şi în dispunere ierarhic-concesivă – ca şi cum orice act devoţional ar trebui să conducă, printr-o aşa-zisă depăşire-renunţare a formelor rituale, la o experienţă a interiorităţii superioară calitativ şi rămasă cel mult cu amintirea, cu tenta cromatică a ritualului – ci pentru că *Liturghia Bisericii este adevăratul „loc geometric" al întâlnirii dintre misterul divin şi cel uman în taina dăruirii reciproce*. Aceasta este chiar „Împărăţia lui Dumnezeu", care nu întâmplător este conotată de Domnul în

[29] *Practica isihastă*, ed. cit., p. 85.

Evanghelii predominant prin alegorii ale cinei/ospăţului, dar şi ale recunoaşterii iconice; ea va fi toposul (şi troposul) împlinirii omului ca fiinţă iconică şi euharistică.

Închei acest studiu arătând cum modelul iconic-euharistic al spiritualităţii, reliefat de Părintele Ghelasie, mai realizează şi o ultimă sinaxă „antimetafizică”, şi anume *a istoriei pe săgeata eshatologică a timpului*, recuperând o altă dimensiune identitară a Tradiţiei biblice, estompată tot din cauza aderenţei excesive la paradigma anagogică a Unului (anistoric): timpul istoriei ca mediu al Revelaţiei şi lucrării îndumnezeitoare a Sfintei Treimi asupra omului şi lumii, ca tensiune către condiţia finală a naturii umane şi cosmice, deplin realizate ca natură hristomorfă (*cf. Galateni* 4, 19), respectiv ca Biserică-„Împărăţie a lui Dumnezeu”.

Configuraţia eshatologică a naturii umane este prefigurată iconic (este iconizată) în euharistia prin care credinciosul se împărtăşeşte de Prezenţa (*parousia*) lui Hristos-Chipul lui Dumnezeu. Tocmai întrucât e permanent actuală, dar şi eshatologică (*cf. Matei* 28, 20), această Prezenţă adună (şi arde nemistuitor, în focul Duhului) timpul diacronic al istoriei în sinaxa ritualului euharistic, sincronizându-Se cu prezentul credinciosului şi oferindu-i-Se acestuia în Pâinea-Trup şi Vinul-Sânge ca într-o „materie primă” căreia el îi dă chipul propriu şi din care îşi plămădeşte constituţia eshatologică. Omul creştin avansează aşadar – pe traiectul istoriei şi simultan „pe deasupra” ei, însă nu prin abolirea ei – de la condiţia sa iconic-euharistică la cea eshatologică printr-o prezenţă liturgică tot mai actualizată, adică mai sincronizată – prin fiecare participare la Liturghie – cu Prezenţa hristică şi trăită ca răspuns de întâlnire dat Acesteia. Culminant, *parousia* însăşi, ca „metaeveniment” eshatologic (*i.e.* care încheie şi explică istoria), va fi întâlnirea „faţă către faţă” cu Arhechipul a acelora care vor fi dat chip hristic în ei Trupului şi Sângelui euharistice, fructificând pecetea iconică primită la creaţie, chipul pe care acelaşi Hristos l-a întipărit atunci omului. Am putea vedea, prin urmare, Eshatonul ca pe apoteoza condiţiei umane, deplin realizate iconic şi euharistic, *telos*-ul firesc al „bicameralităţii” ontologic-sacrificiale a persoanei înseşi.

La fel creaţia, ca habitat al fiinţei umane menite unui astfel de parcurs, este menită să treacă şi ea – stadial şi pe aceeaşi axă a istoriei – prin staţiuni ecleziologice asemănătoare celor iconice prin

care trece omul, şi pe care Părintele Ghelasie le expune atât de concis şi profund, legându-le indisolubil de Înseşi Arhechipurile trinitare: „Chipul prehristic de templu [în Vechiul Testament]; […] Chipul hristic de Biserică-Întrupare [în Noul Testament]; […] Chipul de Biserică harismatică-Chipul Sfântului Duh [de la Cincizecime până în Eshaton]. Iar în viitorul veşniciei va fi Chipul Bisericii eshatologice, Chipul Tatălui-intrarea [omului şi lumii] în dumnezeire, fără amestecare sau absorbire”[30].

Drumul omului pe săgeata eshatologică a istoriei este un drum de la condiţia sa iconic-euharistică la cea eshatologică, dar el începe, propedeutic, cu aşezarea şi menţinerea în montura unei *condiţii/ dispoziţii orante*, pentru care omul pune permanent în act funcţia formativă a *răspunsului* pe care I-l dă lui Dumnezeu şi care face ca timpul istoric să fie „intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul”[31] său. Lecţia creştinismului – ne atrage atenţia consecvent Părintele Ghelasie – este aceea că Dumnezeu nu a creat în om o simplă reflectare imanentă a Lui sau o prelungire cvasipanteistă a Chipului Său, care ar trebui să tindă la Arhetip printr-o ascensiune transistorică, transdevoţională şi arelaţională, ci o fiinţialitate deplină (o „fiinţă de creaţie”, îi spune Părintele Ghelasie) în dublă deschidere – iconică şi sacrificială – în stare *să-I răspundă* echivalent prin libertatea ei şi din postura unei staturi ontologice persistente şi ireductibile. Omul a fost creat *ca să dăinuie* în umanitatea lui şi să dea un răspuns care *să rămână in aeternum*; el este un *mikrotheos*, un mic „dumnezeu creat”, în sensul unei autentice alterităţi fiinţiale pe care o primeşte prin actul creaţiei[32] şi care, în temeiul iconicităţii acestei fiinţe proprii, îi conferă libertatea-autoritatea (*autexousia*) regală de a da un răspuns unic, ireductibil şi indelebil chemării divine (răspuns care este chiar *desăvârşirea* sa „după asemănare”, *gestul* său ca făptură iconic-euharistică deplină). Acest răspuns-gest nu poate fi

[30] *Moşul din Carpaţi*…, ed. cit., p. 266.

[31] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, ediţia a III-a, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 2003, p. 188.

[32] Pentru metafizica necreştină, actul generării omului şi lumii imprimă cu necesitate acestora o condiţie inferioară ontologic. În creştinism însă, Dumnezeu poate crea în om un „egal” al Său, un *ontos* care, deşi absolut distinct în condiţia sa de creatură, are prin însuşi modul iconic al creaţiei posibilitatea de a-şi depăşi această condiţie creaturală şi de a ajunge „dumnezeu prin har”.

dat decât de către omul realizat la nivelul acelei suprastructuri a „chipului de om”, care „îmbracă” sufletul şi trupul (*vide supra*)[33].

De aceea, vorbind poate nebuneşte (în sens paulin) şi inversând iarăşi, „antimetafizic”, polii religiozităţii în spiritul acelei „îndumnezeiri de sus în jos”, Părintele Ghelasie aşteaptă de la creştinismul viitorului *o teologie a omului*, iar nu o simplă antropologie religioasă de expresie creştină, mai precis *o teologie a răspunsului*[34] dat de om lui Dumnezeu, o vorbire despre Dumnezeu din perspectiva răspunsului unic pe care fiecare om I-l poate oferi, deoarece fiecare om are în sine, iconic, „modelele harice” divine pe baza cărora poate face această teologie a răspunsului. Dumnezeu aşteaptă ceva *nou* de la om, ceva unic şi pe care El ar putea la rândul Său, din iubire ekstatică, să-l trăiască drept ceva nou, iar acest „ceva” este răspunsul omului. Acest răspuns nu adaugă, evident, nimic la plinătatea divină, ci este modul unic în care omul poate „transpune” în răspuns această plinătate.

Apare atunci problema sincronizării chemare–răspuns, pentru că Dumnezeu Se oferă omului, chemându-l mereu actual, dar omul nu poate fi permanent într-o stare de răspuns-oferire către Dumnezeu; de aici necesitatea ritualului ca ambient în care omul poate răspunde cu adevărat lui Dumnezeu, adică poate ajunge la un *răspuns liturgic*. Liturghia este cea care îl fundamentează pe om pentru un răspuns autentic şi actual, şi totodată cea în spaţiul căreia se produce *o întâlnire a răspunsurilor (divin şi uman)*. Părintele Ghelasie restituie aici – în aceeaşi paradigmă „antimetafizică” a uniunii distincte – sensul autentic creştin al ritualului, afirmând că acesta nu constă doar într-un simplu act relaţional-devoţional, chiar dacă reciproc, ci într-o *întâlnire şi unire a răspunsurilor ambelor părţi într-un răspuns comun* (*koine*), aflat mai presus de ele întrucât le unifică distinct; e vorba de o depăşire a răspunsurilor pe un plan „suprarelaţional”[35], care este chiar *comuniunea interpersonală (koinonia)*.

---

[33] „Omul cu răspunsul său întreg de chip de om, peste suflet şi trup, este adevăratul Om biblic.” (*Isihasm, trăirea mistică a liturghiei*, Ed. Platytera, col. *Isihasm*, vol. 5, Bucureşti, 2009, p. 298).

[34] Gabriel Memelis, *Dialoguri „diogenice”*…, ed. cit., p. 90.

[35] În sensul de „*dincolo* de simplul plan relaţional, *mai mult şi altceva* decât acesta”, aşa cum şi prezenţa mistic-euharistică a lui Iisus este *dincolo* de prezenţa lui fizică, fără ca aceasta să însemne „metafizică”, pentru că nu suspendă dimensiunea fizică, ci *o integrează euharistic*.

Această „suprarelaţionalitate" în care Părintele Ghelasie plasează întâlnirea răspunsurilor liturgice este coerentă cu prosopologia pe care ne-a propus-o şi în care, ne amintim, persoana era subiect deopotrivă al enstazei iconice şi al ek-stazei euharistice; de aceea numai persoana, teoretizată în acest mod, este capabilă să fie subiect al comuniunii fără a se pierde pe sine, ca identitate, în actul unei proiectări empatice totale în alteritatea curentă (şi fără a depinde ontologic de aceasta), dar totodată fără a se închide ermetic într-un solipsism supraegoist. Părintele Ghelasie insistă că *persoana* – după cum nu se confundă cu non-eul transcendental al misticilor metafizice – *nu se poate reduce nici la categoria psihologică a relaţiei*, întotdeauna exoteric definită şi condiţionată: „Psihologia vorbeşte de persoană ca stare de relaţie. Unii [teologi] susţin că nu ar exista persoana decât în legătură de relaţie cu altă persoană, de unde devenirea persoanei în evoluţie de relaţie acumulativă. Creştinismul nu admite aşa ceva. Persoana este însăşi fiinţa în distincţie de sine, este însăşi esenţa fiinţială în autodeterminare [enstatică] de sine [în ipseitatea ei]. Aşa [încât] esenţa este, în persoană, [ca] identitate şi totodată [subzistă ca] distincţie [după chipul Persoanelor treimice]. Persoana este ontologică, în origine de sine [stătătoare], […] apoi face şi relaţia. Persoana are în sine capacitatea de relaţie şi doar datorită persoanei este posibilă relaţia"[36].

Categoria psihologică a relaţiei se găseşte cu totul copleşită de sensul creştin al comuniunii, sens care se bazează pe prioritatea ontologic şi hypostatic fundamentată a persoanei asupra relaţiei. Anumiţi teologi neoexistenţialişti actuali (printre care în special Chr. Yannaras) reduc însă persoana la o geometrie erotică[37] a implicărilor existenţiale, care sfârşeşte prin a relativiza ontologia umană şi a o deposeda de acea ipseitate capabilă să-l fundamenteze pe om pentru un răspuns propriu şi inconfundabil; aşa încât omul, astfel amputat ontologic, nu mai poate oferi ca răspuns decât cel mult nişte reflectări ale lui Dumnezeu, implicit nu mai poate participa

[36] *În căutarea unei psihanalize creştine*, Ed. Platytera, col. *Isihasm*, vol. 11, Bucureşti, 2014, p. 102-3.

[37] În sensul pe care Yannaras îl dă termenului *eros*, acela de „împlinire dinamică şi întotdeauna nesfârşită" a „relaţiei existenţiale totale" în care consistă ek-staza persoanei, de însăşi „dinamica ek-stazei." (*Persoană şi Eros*, trad. de Zenaida Luca, Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 35-36).

decât la nişte transpuneri/structurări relaţionale ale Aceluia. Or, în sensul creştinismului autentic, fiinţa creată poate participa *ontologic*, nu doar relaţional, la dumnezeire (*koinonoi theias physeos, cf.* II *Petru* 1, 4[38]), pentru că Dumnezeu în primul rând a ales să participe ontologic, prin Întrupare, la natura umană, evident fără amestecare. Iar realitatea iconic-euharistică a persoanei este tocmai acest teren comun între Dumnezeu şi creaţie, este toposul onto-sacrificial în care ekstaza omului se întâlneşte cu ekstaza lui Dumnezeu, este, în fine, Împărăţia cerurilor[39]. Actul liturgic a fost văzut în Tradiţia Răsăriteană mereu ca unul al *participării*[40]; iar participare înseamnă răspuns, înseamnă *amin*-ul comunităţii credincioşilor, care nu e doar un simplu ecou al chemării divine, ci este rostire ireductibilă care certifică, în termenii Părintelui Ghelasie, dobândirea condiţiei euharistice...

Gabriel Memelis

---

[38] A se observa că termenul *koinonia* (din gr. *koinos* – comun) desemnează, în Tradiţia creştină (începând chiar din perioada apostolică, *cf. Faptele Apostolilor* 2, 44), modul de existenţă al Bisericii încă de la Cincizecime, iar apoi chiar actul împărtăşirii (comun-iunii); ceea ce îndreptăţeşte o lecţiune euharistică a sintagmei petrine: creştinii se împărtăşesc de firea divină prin dăruirea ritual-euharistică a lui Hristos.

[39] Că ritualul euharistic este manifestarea anticipată a Împărăţiei o dovedeşte însăşi binecuvântarea cu care începe Liturghia ortodoxă. În plus, distincţia dintre relaţie şi întâlnire este în acord cu cea pe care teologia patristică răsăriteană o face între Rai şi Împărăţia lui Dumnezeu, aceasta din urmă delimitând un parcurs onto-dinamic care este corelativul cosmologic al creşterii omului de la „după chip” la „asemănare”. În sensul Părintelui Ghelasie, Raiul era mai mult sub semnul relaţiei, al potenţialităţii unei întâlniri încă nedeplin actualizate, pe când Împărăţia este deja întrepătrunderea, inhabitarea reciprocă dintre Dumnezeu şi creaţie.

[40] Liturghia răsăriteană nu s-a desfăşurat niciodată „în gol”, ca până nu de mult missa catolică, ci necesită prezenţa a cel puţin unui credincios care să dea răspunsurile liturgice. Trebuie să recunoaştem, însă, catolicismului actual meritul de a se fi desprins de paradigma ecleziologiei gregoriene şi de a fi acceptat, mai ales după pontificatul lui Pius X şi apoi Conciliul Vatican II, faptul că subiectul liturgic activ este Poporul lui Dumnezeu.

Cunoaşterea ştiinţifică în orizontul experierii tainei

„Cine mai sunt şi eu pe lume? Ah, acesta este marele puzzle"
(Lewis Carroll, „Alice în Ţara Minunilor").

„Interesul meu stă în faptul că lucruri din diferite zone interacţionează; este foarte de folos să lucrezi cu oameni care cunosc un pic mai mult despre ceva anume şi vin în completarea interesului tău. Mi se pare foarte stimulativ să schimbi idei cu alţi oameni" (Michael Atiyah). Este o deviză de care s-a folosit cu prisosinţă părintele Ghelasie de la Frăsinei, în convorbirile sale cu oameni de toate condiţiile şi formaţiile intelectuale. Întâlnirea gândirii isihaste cu ştiinţa poate dezvălui filiaţii surprinzătoare, în direcţia unei enigmatice unităţi. Dacă reflecţia creştină indică Logosul aflat la temelia unităţii şi diversităţii creaţiei, matematica, la rândul ei, „prezintă o misterioasă unitate care leagă realmente părţi aparent separate, fapt care constituie una din gloriile matematicii" (Peter D. Lax).

Cunoaşterea teologică se bazează prin excelenţă pe revelaţie şi experienţă. „Spiritul nu se foloseşte de facultatea sa creatoare decât atunci când experienţa îi impune necesitatea"[1]. În lectura matematicii suntem îndemnaţi „să luăm hârtie şi creion şi să derivăm pas cu pas toate afirmaţiile. O bună înţelegere a dezvoltării matematice e însoţită adesea de un sentiment că ai inventat-o tu însuţi, şi că autorii originari erau cumva opaci" (R. R. Bush şi F. Mosteller). Capacitatea de a absorbi noul este ajutată de revelarea motivaţiilor şi modalităţilor originare de sesizare şi atestare a adevărului: „Mi-a plăcut întotdeauna ideea acelui *de ce?* De ce lucrurile se întâmplă într-un anume mod? Cum s-a putut gândi cineva vreodată la acel

[1] Henri Poincaré, „Ştiinţă şi ipoteză", ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 52.

lucru dintru început? Toţi ar trebui să continue să-şi pună aceste întrebări. Ar spori capacitatea ta de asimilare. Poţi reconstrui atât de mult din matematică atunci când ştii modul în care părţile se leagă între ele. Îi învăţăm pe studenţi să deducă lucruri în geometrie, dar de multe ori exerciţiile testează dacă ei ştiu teorema, nu demonstraţia. Pentru a avea succes în matematică, ar trebui să înveţi metodele, şi nu rezultatele. Şi ar trebui să afli modul în care metodele au fost inventate" (Donald Knuth). „Pentru mine, această lume are o textură matematică şi am fost mai fericit atunci când am simţit că ceea ce am găsit este mai degrabă o descoperire decât o invenţie", observă Ciprian Foiaş.

În aptitudinea revelatoare a conştiinţei stă un semn distinctiv al umanului, mai profund decât libertatea de alegere însăşi: „'Să-ţi cucereşti libertatea în fiecare zi', cum spune Faust, cum spun atâţia? Dar să-ţi cucereşti gândul cel nou în fiecare zi, aci stă omenescul"[2].

Neliniştea întrebătoare a omului este cea care îl aşază permanent în orizontul descoperirii: „Mă simt bucuros, vreau să flutur un steag şi să cânt, când mă gândesc la o întrebare. Nu contează răspunsul; răspunsul va veni sau altceva va veni. Este lucrul pe care îl spun de multe decenii" (Paul Halmos). Cunoaşterea, mai mult decât ca rezultat al unei căutări focalizate emerge, survine în fluxul comunicării cu lumea şi cu celelalte persoane ca un dar şi un rod din arborele întâlnirilor semnificative: „Unii oameni pot să stea cu braţele încrucişate şi să spună: 'Vreau să rezolv această problemă' şi să se aşeze şi să se întrebe: 'Cum să rezolv această problemă?'. Eu nu fac aşa. Doar trec pe partea cealaltă în apele matematice, reflectând la lucruri, fiind curios, interesat, vorbind cu oameni, stârnind idei; lucrurile emerg şi eu le urmez. Sau înţeleg ceva ce se leagă de altceva pe care îl cunosc, şi încerc să le pun laolaltă, iar lucrurile se dezvoltă. De fapt, nu am pornit niciodată de la o idee vizavi de ceea ce urmează să fac sau direcţia în care merg. Sunt interesat de matematică; predau, învăţ, discut şi apoi întrebările interesante pur şi simplu emerg. Niciodată nu am plecat la drum cu un scop particular, în afara scopului de a înţelege matematica" (Michael Atiyah).

Nevoia de revelaţie, de străluminarea prealabilă ce vine de dincolo de fiinţă, de locuirea în această lumină ca punct de plecare în cunoaştere apare limpede afirmată în gândirea fenomenologică:

[2] Constantin Noica, „Jurnal de Idei", ed. Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 372.

„Ochiul nu poate dezvălui decât din interiorul unei străluciri (Helle). Orice dezvăluire are nevoie de o străluminare (Erhellung) prealabilă. (...) Ceea ce străluminează ca o dezvăluire cunoaşterea fiinţării (ştiinţa pozitivă) şi cunoaşterea fiinţei (cunoaşterea filosofică) se află dincolo de fiinţa însăşi. Numai atunci când stăm în această lumină cunoaştem fiinţarea, înţelegem fiinţa”[3].

Vocaţia căutării adevărului caracterizează orice aspiraţie spre lărgirea orizontului cunoaşterii: „Cu toţii căutăm, fiecare în felul lui, adevărul. (...) Întregul efort omenesc e cuprins în cuvintele cu care Einstein vorbeşte despre încercarea sa de a înţelege gravitaţia: ‘anii aceia de căutare febrilă în întuneric, dorinţa nesfârşită, valuri de încredere şi de disperare, iar în cele din urmă ieşirea la lumină’”[4]. În febrila căutare a adevărului, încrederea este factorul vital care impulsionează dinamismul modelării imaginii realităţii: „Capacitatea de a forma imagini şi de a le folosi în mod constructiv prin recombinare pentru a forma noi modele depinde – spre deosebire de vise şi fantasme – de capacitatea individului de a avea încredere”[5].

Piesa-lipsă din complicatul puzzle al cunoaşterii poate apărea asemenea unei revelaţii, la capătul unor eforturi umane îndelungate în rezolvarea unei probleme: „Odată ce ai o problemă pe care vrei s-o rezolvi, ai o idee despre modul în care urmează s-o abordezi. Încerci s-o aplici, şi dacă o poţi soluţiona în modul în care te gândeai că ai putea s-o faci, este gata, şi nu mai prezintă interes. Ai făcut-o, însă nu-ţi trezeşte nici un fior. Pe de altă parte, dacă este o problemă în care totul se potriveşte, în afară de un singur lucru pe care nu poţi să-l faci; dacă ai putea să faci acel singur lucru, ai avea întreaga construcţie, însă lipseşte această piatră de temelie. Astfel că te lupţi mult timp cu aceasta, uneori luni de zile, alteori ani întregi sau chiar toată viaţa! Şi în cele din urmă, dintr-o dată, într-o zi înţelegi cum să aşezi la locul ei acea mică piesă. Şi pe urmă întreaga structură este completă. Aceasta era piesa lipsă. Atunci are loc o adevărată revelaţie, şi te bucuri de o mulţumire pe care n-o poţi exprima în cuvinte” (Srinivasa Varadhan).

---

[3] Martin Heidegger, „Problemele fundamentale ale fenomenologiei”, ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 454-455.
[4] Brian Greene, „Universul elegant”, ed. Humanitas, 2011, p. 404.
[5] Fred Plaut, în: D.W. Winnicott, Opere 6: „Joc şi realitate”, ed. Trei, Bucureşti, 2003, pp. 147-148.

Apofatismul mistic apare, paradoxal, ca o condiţie fundamentală a descoperirilor dumnezeieşti. Ca şi în domeniul teologiei, în ştiinţă se cere depăşită tentaţia raţionalizării excesive, exhaustive, fructificând ambiguitatea ca o posibilă cale de acces spre o cunoaştere mai profundă a realităţii: „Cred că nici nu-i nevoie [ca matematica] să fie complet definită. Dacă rămâne un soi de ambiguitate, e mai bine, pentru că printre ambiguităţi poţi să descoperi adevăruri mari" (Radu Miron). Acest lucru reprezintă o indicaţie cu privire la caracterul deschis al limbajului, care cheamă la o asumare a sa participativă, la o permanentă investire şi re-investire din partea receptorului: „'Polifuncţionalitatea' (cf. Schmidt, 1971) constituenţilor textului şi a întregului text face ca textul să prezinte 'locuri libere', 'imprecizii' ('Leerstellen', 'Unbestimmtheiten' – Iser, 1970) care pot fi umplute, respectiv interpretate de fiecare receptor altfel' (Schmidt, 1962: 67)"[6].

„Spiritul omenesc n-a încetat niciodată să înfrunte incertitudinea pentru a extinde domeniul adevărului"[7]. Paradoxurile îşi află loc în cuprinsul cunoaşterii ştiinţifice actuale. Mai mult, „nu trebuie deci să te mândreşti cu evitarea oricărei contradicţii; trebuie să te resemnezi în această privinţă. Două teorii contradictorii, cu condiţia să nu fie amestecate şi să nu se caute aici esenţa lucrurilor, pot fi într-adevăr amândouă instrumente utile de cercetare, şi poate că lectura lui Maxwell ar fi mai puţin sugestivă dacă nu ne-ar fi deschis atâtea căi noi divergente"[8].

Problema interactivă a înţelegerii în substanţa ei de experienţă inefabilă a asimilării participative a adevărului rămâne fundamentală pentru depăşirea formalismului teologic şi ştiinţific şi accederea la universul comunional al valorii. Henry Pollak observă: „Consider că problema fundamentală în prezervarea fericirii oamenilor este cea de a le înţelege şi aprecia munca. Lucrul critic este cel de a-ţi păstra deschisă înţelegerea cu privire la ce anume este valoarea". În acest context, „a da sens experienţei este un act de iscusinţă, care imprimă participarea personală a omului de ştiinţă la cunoaşterea rezultată" (Michael Polanyi)[9].

---

[6] Heinrich F. Plett, „Ştiinţa textului şi analiza de text. Semiotică, lingvistică, retorică", ed. Univers, Bucureşti, 1983, p. 149.

[7] René Huyghe, „Dialog cu vizibilul", ed. Meridiane, Bucureşti, 1981, p. 352.

[8] Henri Poincaré, „Ştiinţă şi ipoteză", p. 207.

[9] „... atunci când pielea zbârcită a faptelor zilnice se umple de înţelesuri, oferă o desfătare uimitoare simţurilor noastre. Lucrul rămâne adevărat în cazul celor mai

Filosoful Constantin Noica remarca la rândul său nevoia de a depăşi formalismul în chiar procesul dezvoltării capacităţii de reflectare iconică, de dezvoltare a intuiţiei formelor: „Toată viaţa am visat forme, implântarea formelor (*mathesis*). Dar toată problema e cum să găseşti forma fără a cădea în formalism”[10].

Întâlnirea semnificativă a reflecţiei teologice cu cea ştiinţifică, cu toată diferenţa radicală de metodă şi limbaj, cu toată delimitările necesare ale competenţelor, îşi află necesitatea în imboldul spre plenitudine al fiinţei umane. Desigur, „nimeni nu are responsabilitatea de a se extinde el însuşi într-un domeniu ce-i depăşeşte competenţa. Însă dacă simţi că acesta este un lucru care te preocupă, este de datoria ta să devii implicat. Altfel, vei fi plin de frustrare şi amărăciune, şi lumea va fi tot mai săracă” (Herbert Robbins). Prin versanţii cercetării teologice şi ştiinţifice se evidenţiază, în fond, relieful personalităţii umane irigat de însăşi bucuria vieţii, ce tinde să reverse conţinutul cunoaşterii peste marginile oricăror limite formale: „Motivul pentru care ai profesori slabi este că ai înainte persoane sărace: nedezvoltate, ignorante, lovite de sărăcie intelectuală, care nu au nimic de oferit elevilor lor în afara obiectului de studiu însuşi. Nu au nici o *joie de vivre*, nu au entuziasm sau curiozitate pentru a învăţa. Ei ar fi săraci în orice profesie” (Herbert Robbins). Experienţa limitelor şi a depăşirii lor constituie elementul determinant al creativităţii, ale cărei revărsări depăşesc marginile imaginaţiei comune: „Cred că oamenii adesea neglijează similaritatea între ceea ce înseamnă să fii un geniu matematic şi ceea ce înseamnă un geniu artistic. Nici una din aceste calităţi nu se poate dobândi exclusiv prin iscusinţă tehnică, deşi cu siguranţă pentru ambele e nevoie de o considerabilă îndemânare tehnică. Amândouă cer creativitate şi capacitatea de a gândi în moduri pe care alţii nu au fost în stare să şi le imagineze” (Melanie Wood). În acest proces creativ, interogarea şi căutarea răspunsurilor apar de egală importanţă, cu un accent în plus, în învăţământ, pe latura întrebătoare a demersului cognitiv: „Ei bine, există o parte de întrebare şi o parte de răspuns în ceea ce facem. Prima parte constă în aflarea întrebărilor bune. Cea de-a doua parte constă în întoarcerea întrebărilor

---

mărunte gesturi sau fapte, oricât de obişnuite” (Virginia Woolf, „Spre Far; Orlando”, ed. Adevărul Holding, Bucureşti, 2009, pp. 404-405).

[10] Constantin Noica, „Jurnal de Idei”, p. 373.

bine alcătuite în răspunsuri. Ambele cer un anume grad de creativitate, dar partea de interogare are nevoie de un accent suplimentar în şcoli" (Steve Strogatz).

Extinderea limitelor gândirii este strâns legată de această dublă mişcare, aidoma unei succesiuni de fluxuri şi refluxuri ce desfăşoară eventaiul posibilului: „O întrebare trebuie să se pună de la sine, iar aceasta înseamnă că ea conţine o serie deschisă de posibilităţi de răspuns. (...) Volantul gândurilor trebuie pus în mişcare. În vorbire, un cuvânt îl provoacă pe celălalt şi prin aceasta gândirea noastră se extinde"[11].

Ideea de infinit marchează proliferarea structurilor matematice, întrucât „matematica, în totalitatea ei, este structurată pe noţiunea de limită şi progres împins la limită, noţiuni cu care suntem evident nevoiţi să avem de-a face de fiecare dată când transpare clar ideea de infinit şi fără participarea tacită a cărora nu putem face un pas în structurarea ştiinţei"[12].

Un element important în orice demers cunoscător este asumarea şi recunoaşterea propriei măsuri şi a propriilor limite ca punct de plecare în devenire: „A te accepta înseamnă că trebuie să începi din punctul în care te afli şi nu din punctul în care vrei să ajungi, având suficientă libertate să alegi direcţia şi scopul călătoriei tale. Apoi, în orice direcţie am dori să mergem, există două lucruri pe care trebuie să ni le asumăm: trecutul şi limitările noastre" (Părintele Filotheos Faros). În taina devenirii personale, participarea omului la viaţa lui Dumnezeu, a cărei esenţă este iubirea, este secretul neplafonării, al unui orizont deschis în cunoaştere: „Omenescul în sine, ca Fire de Creaţie, rămâne închis şi chiar contrar, dacă nu se depăşeşte în Supraomenesc. Doar DUMNEZEU este: *EU SUNT CEL ce SUNT* (Ieş. 3, 14). Creaţia este: *Sunt ceea ce voi FI*. Acest *Ce voi FI* este RODUL Vieţii, este IUBIREA de DUMNEZEU (...) şi doar Transfigurarea prin IUBIRE ne va da Chipul ÎMPLINIRII" (Părintele Ghelasie Gheorghe)

Turnul lui Babel e, pe undeva, însăşi pretenţia totalizatoare a cunoaşterii raţionaliste, autosuficienţa raţiunii ce îşi închipuie că poate epuiza (monologic, autonom) taina infinită a existenţei.

[11] Hans-Georg Gadamer, „Adevăr şi metodă", ed. Teora, 2001, p. 510.
[12] Pavel Florenski, „Stâlpul şi Temelia Adevărului", ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 320.

În fond, raţiunea însăşi îşi trage substanţa din fondul de aur al tainei dumnezeieşti ce dă logos şi orientare spre dialog creaţiei.

Ce înseamnă, în fond, raţionalitatea în ştiinţă? Mihai Caragiu observă: „A FI RAŢIONAL înseamnă a fi cinstit şi responsabil cu enunţurile pe care le faci, fie ele despre lumea naturală (reală, a facticităţii măsurabile) sau despre obiectele minţii (creaţii matematice şi imaginare, incluzând obiectele artistice). În special înseamnă a fi modest şi smerit în sensul de a accepta vulnerabilitatea enunţurilor pe care le faci (care, odată 'la vedere' pot fi vădite ca inexacte, incomplete, incorect formulate, contradictorii, nonsensuri, false, sau – ceea ce unii consideră mai rău decât false – nefalsificabile), cu convingerea că în urma nenumăratelor asemenea serii de corecţii şi/sau completări reciproce toţi partenerii de dialog vor avea de câştigat. Dialogul raţional are loc 'la vedere' şi dă oricui libertatea de a formula critici şi/sau corecţii. Am putea spune că acesta este un semn al virtuţii raţionalităţii.

Asta nu înseamnă că trebuie să accepţi că nu există nimic dincolo de raţional. Însă 'dincolo' ne lovim iremediabil de paradox (orice discurs despre 'dincolo' trebuie să aibă o raţionalitate). Putem spune că 'dincolo' este trăire, este frumuseţe, este 'energia punctului' (care are şi ea raţionalitatea ei sau, mai intuitiv, este şi nu este raţională). Frumuseţea este cea mai puternică evidenţă pentru 'dincolo'!

Pe de altă parte, în exaltarea unui transcendent 'dincolo' există riscuri atât de mari încât necesitatea unui discurs raţional (măcar în domeniul public sau educaţional) devine clară 'after the fact'. În primul rând pentru simpla uşurinţă (mergând de multe ori până la tupeu) cu care cineva poate pretinde 'consens' şi 'terminarea' dialogului în condiţiile în care multe alte aspecte (posibil – dar nu necesar – divergente) sunt trecute 'cu eleganţă' sub preş. Mai ales când despre 'dincolo' se vorbeşte ca cum şi cum ar fi un amărât de 'obiect' pe care toţi l-au 'măsurat' deja şi acum sunt în unanimitate (critică adusă de Einstein). Da, eluzivul 'dincolo' e o problemă spinoasă, trebuie mers cu paşi mici. Sau, şi mai bine, aruncă o privire rapidă şi întoarce-te repede".

În cuprinsul demersului gnoseologic, o importanţă aparte o deţine complementaritatea dintre abordările bazate pe cauzalitate şi cele ce au la bază finalitatea. În fond, integrarea principiului

finalităţii în demersul ştiinţific este un deziderat aflat în strânsă legătură cu nevoia de a păstra caracterul deschis al acestei modalităţi de cunoaştere. „Mărturisesc că nu prea înţeleg pe omul de ştiinţă care deifică principiul cauzalităţii şi respinge în infern principiul finalităţii. Şi unul şi celălalt sunt concepte metafizice, construcţii ale spiritului omenesc pe care acesta le suprapune observaţiei naturii. Observaţia răbdătoare a faptelor este aceea care ne sugerează şi un principiu şi celălalt. (...) Dacă observarea răbdătoare a faptelor biologice impune minţii ideea că un organ al unei fiinţe vii – ochiul sau stomacul – se află aici pentru a îndeplini o funcţie, pentru a sluji un scop, de ce să se respingă această idee şi să se refuze a vorbi de finalitate? Cauza şi scopul sunt nişte concepte omeneşti, dar nu nişte concepte contradictorii. Sunt nişte concepte complementare”[13].

Mai mult, devine tot mai acurată în actualitate conştiinţa unei depăşiri a paradigmei pozitiviste, orice încercare de definire a metodei ştiinţifice lovindu-se de provocarea selectării şi asumării unor presupoziţii şi implicaţii filosofice: „Orice discurs cosmologic e dens de implicaţii filosofice. Prin aceasta se dezvăluie o mişcare generală a ştiinţelor naturii care face imposibilă orice delimitare pozitivistă apriori a unor norme fixe ale unei gândiri ştiinţifice închise în sine. Interesul deosebit al cosmologiei din punctul de vedere al epistemologiei – conclude J. Merleau-Ponty – este că ‘renaşterea sa recentă şi strălucitoare a scos în mod deosebit în evidenţă deschiderea esenţială a gândirii ştiinţifice’. Deschiderea şi revizuibilitatea gândirii fizice se manifestă astfel la însuşi nivelul categoriilor ei, al osaturii ei conceptuale. Această situaţie reclamă participarea la constituirea ideii de univers, şi în selectarea reprezentărilor lui teoretice, pe lângă aceea a tuturor domeniilor fizicii (eventual, şi a altor ştiinţe ale naturii) şi a opţiunilor filosofice. Aceasta pare a fi lecţia epistemologică cea mai înaltă pe care ne-a oferit-o, după J. Merleau-Ponty, evoluţia contemporană a

[13] Alfred Kastler, „Această stranie materie”, ed. Politică, Bucureşti, 1982, p. 240. „În descrierea fenomenelor atomice, postulatul cuantic ne prezintă sarcina de a dezvolta o teorie a ‘complementarităţii’ a cărei consistenţă poate fi judecată numai prin cântărirea posibilităţilor definiţiei şi observaţiei” (Niels Bohr, „Atomic Theory and the Description of Nature”, Cambridge University Press, 1961, p. 55).

cosmologiei. De această experienţă epistemologică, care a fost uneori comparată pentru profunzimea şi întinderea consecinţelor ei doar cu cea prilejuită de mecanica cuantică, trebuie să ţină seama orice încercare de definire a metodei cunoaşterii ştiinţifice în epoca actuală"[14].

Disocierea între cunoaşterea obiectivă şi cea subiectivă este depăşită prin recursul la experienţa din care ambele derivă: „O lume a experienţei umane este o lume care precedă obiectele şi subiecţii; cu alte cuvinte, obiectul şi subiectul sunt derivate din experienţă. Experienţa arată înainte spre obiecte la fel după cum arată înapoi spre subiecţi; experienţa anulează astfel dihotomia tare între subiecţi şi obiecte, întrucât sensul însuşi al 'subiectului' şi 'obiectului' se obţine din experienţă"[15].

Ca o punte inefabilă între privirea retrospectivă şi cea prospectivă asupra lumii, între motivaţiile şi intuiţiile actului cunoscător se întinde fascinaţia exercitată de frumuseţe: „Fascinaţia frumuseţii, iată unde ajung – fiecare pe calea ei – experienţa şi contemplaţia (ştiinţa şi poezia, cu alte cuvinte); cunoaşterea sistematică şi arta se izbesc deopotrivă de splendoare; prin adevăr ori prin frumos, prin entităţi şi spectacole care participă şi contribuie egal la proclamarea gloriei cosmosului"[16]. În adevăr, „idealul fiecărei existenţe în parte este frumuseţea; dacă viaţa este o zbatere pentru adevăr, încununarea ei trebuie să aibă o natură sublimă, adică frumoasă. Aici intervine rostul poeziei"[17], care înseamnă realizarea prin expresivitate a realităţii ca eveniment saturat: „Nimic întâmplător, Doamne, în cămările tale / până la a pricepe aerul în care pulsăm îndesindu-l. // Nimic fără expresie"[18].

Fascinaţia formei, atracţia exercitată de structurile implicate în obiectele matematice constituie una dintre motivaţiile principale ale demersului ştiinţific, mai presus de survolarea aspectelor sale

[14] Ilie Pârvu, *Postfaţă* la Jacques Merleau-Ponty, „Cosmologia secolului XX", ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, pp. 525-526.
[15] James D. Proctor, „Science, Religion, and the Human Experience", Oxford University Press, 2005, p. 19.
[16] Nicolae Steinhardt, „Incertitudini literare", Mânăstirea Rohia, ed. Polirom, 2012, p. 146.
[17] Nichita Stănescu, „Fiziologia poeziei", ed. Eminescu, 1990, p. 356.
[18] Mariana Marin, „Mutilarea artistului la tinereţe", ed. Muzeul Literaturii Române, Bucureşti, 1999, p. 30.

cantitative: „Dacă în matematică există un lucru care (fără îndoială că aşa au stat lucrurile întotdeauna) mă fascinează mai mult decât orice altceva, nu este nici 'numărul', nici 'mărimea', ci mai presus de toate 'forma'. Şi între cele o mie şi una de feţe în care forma alege să se prezinte atenţiei noastre, cea care m-a fascinat mai mult decât oricare alta, şi continuă să mă fascineze, este structura ascunsă în obiectele matematice”[19].

Scindarea între atracţia spirituală şi atracţia exercitată de frumuseţe tinde să fie abolită în orizontul dragostei care investeşte în figurile lumii atât spiritul, cât şi frumuseţea asimilate în sine: „Există o frumuseţe spirituală şi una care vorbeşte simţurilor. Unii vor însă ca frumuseţea să fie atribuită exclusiv lumii senzoriale şi separă, în principiu, de aceasta factorul spiritual, astfel că lumea ar fi scindată contradictoriu în spirit şi frumuseţe. (...) Factorul spiritual nu se află nicidecum într-un raport contradictoriu faţă de frumos, cum e acela dintre frumos şi urât, (...) pot fi unul şi acelaşi lucru în anumite condiţii. (...) Prin recunoaşterea frumosului şi prin dragostea faţă de el, [factorul spiritual] capătă o frumuseţe care se manifestă ca frumuseţe spirituală, în vreme ce dragostea lui nu este, fundamental, nicidecum, o dragoste cu totul străină şi lipsită de speranţă, deoarece, după legea atracţiei celor diferite, şi frumosul tinde, la rându-i, spre spiritual, îl admiră şi iese în întâmpinarea solicitării lui. Această lume nu este întocmită în aşa fel încât spiritul să fie menit a iubi numai spiritualul, iar frumuseţea numai frumosul. Opoziţia dintre ambele lasă să se vadă cu o claritate care e atât spirituală, cât şi frumoasă, ţelul universal al reunirii spiritului cu frumuseţea, adică desăvârşirea şi fericirea ce nu mai rămâne multă vreme segmentată în două”[20].

Ştiinţa actuală, folosindu-se de achiziţiile mecanicii cuantice, dar şi de observaţiile fenomenologiei, a devenit conştientă de necesitatea integrării subiectului în actul cunoaşterii şi, în momentele ei de vârf, chiar de faptul că legătura intrinsecă între vederea cuprinzătoare asupra lumii şi întoarcerea reflexivă spre sine sunt intim legate între ele ca o respiraţie stimulată de suflarea unei raţionalităţi

[19] Alexander Grothendieck, apud Piotr Pragacz, „Notes on the life and work of Alexander Grothendieck”, http://www.landsburg.com/grothendieck/pragasz.pdf, material accesat în data de 5 aprilie 2016.
[20] Thomas Mann, „Povestiri”, ed. RAO, Bucureşti, 2008, pp. 672-673.

divine: „Vedeţi prin urmare că 'a nu ne pierde din vedere' şi 'a da ocol cu privirea întregii lumi' sunt două activităţi absolut inseparabile, cu condiţia să fi existat în prealabil acea mişcare de recul, acea mişcare spirituală a subiectului stabilindu-şi un maximum de distanţă între el însuşi şi el însuşi, şi care face ca subiectul să ajungă în punctul cel mai înalt al lumii, să devină 'consortium Dei': în imediata apropiere a Divinităţii, participând la activitatea raţionalităţii divine"[21].

În demersul cunoscător, a depăşi spiritul compromisului înseamnă a conjuga în mod fericit luciditatea şi speranţa, împletind conştiinţa limitelor cu cea a posibilităţii depăşirii lor, a unei înaintări neplafonate în cunoaştere. „În străduania istorică a fost mereu implicat un dublu pericol: a lua realizările parţiale drept împliniri absolute, sau a te mulţumi cu realizări relative, deoarece ţinta finală e de neatins. Tocmai aici este înrădăcinat spiritul compromisului"[22].

Întoarcerea spre sursele originare ale cunoaşterii, degajarea de tendinţele obiectivizante şi de maniile reducţioniste, odată cu perceperea ei ca eveniment participativ şi întâlnire semnificativă, constituie o tendinţă fundamentală a ştiinţelor contemporane, în care realitatea redevine deschisă spre lumea posibilului: „Conceptele fundamentale ale ştiinţelor pozitive încep să se mişte. Astăzi se cere revizuirea lor prin întoarcerea la acele surse originare din care au provenit. (...) Cine astăzi ascultă cu o mai mare atenţie şi întrezăreşte, dincolo de larma exterioară şi de forfota demersului ştiinţific, adevăratele tendinţe ale ştiinţelor, acela trebuie să observe că ele au început iarăşi să viseze"[23].

Desigur, „există o matematică 'pozitivă', încrezătoare în mereu crescânda forţă demonstrativă şi de sugestie a metodelor, algoritmilor şi teoriilor sale. În acest gen de demers, misterele sunt elucidate pe rând, odată cu sporirea puterii metodelor şi tehnicilor euristice. În opoziţie însă cu această matematică a lui 'DA' există şi o matematică a lui 'NU', care îşi pune mereu problema limitelor

---

21 Michel Foucault, „Hermeneutica subiectului", ed. Polirom, 2004, p. 271.

22 Părintele George Florovski, „Biserica, Scriptura, Tradiţia – Trupul viu al lui Hristos", trad. din limba engleză de Florin Caragiu şi Gabriel Mândrilă, ed. Platytera, 2005, p. 371.

23 Martin Heidegger, „Problemele fundamentale ale fenomenologiei", ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 101.

gândirii matematice, a fundamentelor, a logicii în sine, cu toate 'slăbiciunile' ei. Nu este un 'NU' adresat matematicii în sine, ci este un 'NU' ce avertizează împotriva superficialităţii ce ar rezulta din exaltarea gratuită în faţa puterii (ce-i drept, mereu în creştere a) tehnicilor demonstrative. O teorie cu adevărat modernă cred că ar trebui să îmbine aceste două genuri. Căci un 'DA' absolut înseamnă tehnicism pur, mecanic, iar un 'NU' absolut ar însemna, de fapt, filozofie; teoria mulţimilor, în forma ei actuală, susţine, cred eu, acest gen de sinteză"[24].

De altfel, matematica însăşi a oferit posibilitatea depăşirii impasului creat de programul pozitivist şi utopia generată de acesta: „Consecinţele celor două teoreme ale lui Gödel sunt vădit limpezi şi recunoscute în mod general. Întâi de toate, speranţa formalistă de a identifica adevărul cu demonstrabilitatea se împotmoleşte în prima teoremă de incompletitudine, întrucât în orice teorie consistentă vor fi întotdeauna propoziţii adevărate, dar nedemonstrabile. Cum aceasta se aplică oricărei teorii suficient de tari încât să conţină aritmetică, se aplică în fapt întregii matematici clasice. În al doilea rând, imposibilitatea unei demonstraţii a consistenţei e chiar şi mai nimicitoare. Speranţele lui Hilbert de a oferi o demonstraţie (finitistic acceptabilă) a consistenţei matematicii clasice sunt cu totul distruse"[25].

Fundamentală apare încredinţarea că adevărul însuşi face posibilă cunoaşterea, ca focar inepuizabil al dezvăluirii: „Adevărul este presupoziţia fără de care noi nu am putea să presupunem ceva în genere. Căci a presupune ceva înseamnă, în orice caz, a institui în chip dezvăluitor ceva ca existând"[26]. Metoda însăşi ajunge să fie

[24] Mihai Caragiu, „Consistenţa relativă a axiomei alegerii", Lucrare de diplomă, Prof. îndrumător Virgil Emil Căzănescu, 1988, p. I. „'Metoda axiomatică' este adesea menţionată ca secretul succesului lui von Neumann. În mâinile sale nu era pedanterie, ci percepţie; el mergea la rădăcina problemei concentrându-se pe proprietăţile de bază (axiome) din care rezultă tot restul. În acelaşi timp, metoda i-a revelat paşii de urmat pentru a ajunge de la fundamente la aplicaţii" (Paul Halmos, „The Legend of John von Neumann (1903-1957)", American Mathematical Monthly, LXXX, 1973, p. 383).

[25] James Robert Brown, „Philosophy of Mathematics. A Contemporary Introduction to the World of Proofs and Pictures", Taylor & Francis Group, Routledge, 2008, p. 82.

[26] Martin Heidegger, „Problemele fundamentale ale fenomenologiei", p. 358.

covârşită de experienţa adevărului: „Stă în esenţa oricărei metode autentice – înţeleasă ca drum către deschiderea obiectelor – să-şi ia mereu drept reper acel ceva care este deschis prin ea însăşi. Tocmai atunci când o metodă este autentică, cu alte cuvinte când oferă accesul la obiecte, progresul obţinut pe temeiul ei şi originaritatea crescândă a deschiderii vor lăsa cu necesitate în urmă metoda care le-a ajutat să fie ceea ce sunt”[27].

O altă tendinţă ce se regăseşte în căutările contemporane este cea de recuperare a caracterului holistic al cunoaşterii, prin care înţelegem o reflectare a întregului în fiecare reprezentare parţială a lumii: „În interpretarea sa monadologică a fiinţării, Leibniz (...) spune că fiecare fiinţare, potrivit posibilităţii ei, oglindeşte totalitatea fiinţării, în concordanţă cu diferitele grade de vigilenţă a reprezentării ei. Fiecare monadă, adică fiecare fiinţare individuală ce este pentru sine, este caracterizată prin intermediul reprezentării, prin posibilitatea de a oglindi întregul lumii. Monadele nu au nevoie de ferestre, ele au de la sine posibilitatea de a cunoaşte întregul lumii. Oricât de mari sunt dificultăţile pe care le ridică monadologia lui, şi asta mai ales deoarece intuiţia lui veritabilă se înscrie în limitele ontologiei moştenite, totuşi trebuie să vedem în această idee a reprezentării monadelor ceva pozitiv, ceva care până acum abia dacă a avut vreo influenţă în filozofie”[28].

Această tendinţă spre dezvoltarea intuiţiei întregului coincide cu deschiderea ştiinţei spre câmpul presupoziţiilor filosofice: „Matematicianul vrea limbaj fără 'metalimbaj'. Filozoful vrea limbă, aşadar 'spirit', aşadar limbaj cu hypolimbaj (sublimbaj); cu implicaţii care-l duc la întreguri”[29].

O descompunere a întregului în părţi şi o simplă analiză a acestora din urmă nu poate cuprinde, potrivit unei înţelegeri holistice, evenimentul integral: „Dacă un eveniment este holistic, atunci, deşi poate fi compus din subevenimente, el este mai mult decât simpla sumă a acestor subevenimente”[30]. Drept aceea, procedeul reducţiei are nevoie în permanenţă să fie conjugat cu cel al amplificării în demersul înţelegerii unui fenomen.

---

[27] Ibid., p. 528.
[28] Ibid., p. 287.
[29] Constantin Noica, „Jurnal de Idei”, ed. Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 115.
[30] Richard Healey, „Filosofia mecanicii cuantice”, ed. Tehnică, Bucureşti, 1995, p. 186.

Posibilitatea însăşi a predicţiilor sau intuiţia ce extrage din aspectele parţiale referinţe asupra întregului îşi au temeiul, după unii cercetători contemporani, în chiar simplitatea şi frumuseţea naturii: „Ce este cu natura care permite lucrurile să se întâmple, încât este cu putinţă să intuieşti dintr-o parte a sa ceea ce urmează să facă restul? Aceasta este o întrebare neştiinţifică: nu ştiu cum să răspund la ea, şi prin urmare voi da un răspuns neştiinţific. Cred că este aşa pentru că natura are o simplitate şi deci o mare frumuseţe"[31].

În demersul cunoscător, abstracţiunea apare marcată de un „deficit de întrupare", aspirând ea însăşi spre participarea la concretul unei lumini a vederii duhovniceşti, ca o condiţie de posibilitate sau cheie a revelării întregului: „Cele mai minunate chipuri de omenie sunt cele care au plecat din negura Abstracţiunii pentru a ajunge la lumina Vedeniei: Marea Privelişte cerească (privire, vedere, privelişte, o arătare dintr-o dată, o oglindire, oglindă sau un mijloc de a socoti, de a cuprinde un lucru văzându-l în întregime)"[32]. Dacă vederea duhovnicească înseamnă prin excelenţă o fuziune a orizontului de aşteptare cu câmpul experienţei, în sens opus, „utopia este ceea ce împiedică orizontul de aşteptare să fuzioneze cu câmpul experienţei"[33].

Scrutarea dincolo de limitele cunoaşterii şi developarea unei viziuni cuprinzătoare fac apel la sesizarea prin credinţă a tainei ce pulsează în inima lumii, indicând izvorul ei transcendent, inepuizabil. În acest sens, „adevărurile credinţei sunt adevăruri ale experienţei, adevăruri ale unui chip. Exact acesta este fundamentul certitudinii apodictice a credinţei. (...) Credinţa creştină nu este direcţionată în primul rând spre viitor, ci mai curând spre ceea ce

[31] Richard Feynman, „The Character of Physical Law", The MIT Press, 1967, p. 173. „Printr-o explicare teoretică a fenomenelor naturale înţelegem în general o clasificare a observaţiilor unui anumit domeniu cu ajutorul analogiilor ce ţin de alte domenii ale observaţiei, unde se presupune că avem de-a face cu fenomene mai simple. De la o teorie poţi cere cel mult ca această clasificare să fie împinsă atât de departe încât să poată contribui la dezvoltarea câmpului de observaţie prin prezicerea unor noi fenomene" (Niels Bohr, „The structure of the atom", Nobel Lecture, 11 Decembrie 1922, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1922/bohr-lecture.pdf, text accesat în data de 3 Aprilie 2016).

[32] Ieroschimonahul Daniil de la Rarău (Sandu Tudor), „Caiete" (IV): „Ce e omul?", ed. Christiana, Bucureşti, 2003, p. 101.

[33] Paul Ricoeur, „Eseuri de hermeneutică", ed. Humanitas, 1995, p. 285.

deja s-a împlinit – sau, într-o exprimare mai adecvată, spre veşnicul Prezent, spre plinătatea dumnezeirii care s-a descoperit şi se descoperă de către Hristos”[34].

Pe urmele unei filiaţii ce originează în taina dumnezeiască, se descoperă legăturile profunde şi inextricabile ce unesc elementele disparate din cuprinsul creaţiei, la întâlnirea cărora omul îşi descoperă vocaţia de mediere şi unificare. „Suntem prinşi în ţesătura a nenumărate elemente. (...) Omul trăieşte la punctul de intersectare a elementelor, ba chiar este un asemenea punct de împachetare a lor. Ceea ce îl deschide pe om către elemente este chiar osmoza. Fără osmoză, omul n-ar putea să fie o făptură aflată la răspântia elementelor ce-şi fac încercarea în el. Dar, prin osmoză, omul ajunge să fie un candidat la fiinţă sau (...) un exemplar a cărui viaţă se poate împlini”[35].

„Semnul dumnezeiesc al omului, semnul dragostei, e că el, cu o gingăşie rară, se altoieşte de îndată cu tot ce atinge, cu tot ce primeşte, cu tot ce vede şi pricepe şi cunoaşte de pe acest pământ, din cer, de sub ape şi din iad”[36]. Osmoza amintită este expresia darului şi totodată a menirii fundamentale a făpturii create ca fiinţă-întru-comuniune, ca părtaşă şi purtătoare a unei comunităţi de destin: „Putinţa de a-i asculta pe ceilalţi, cei cu care suntem laolaltă, ca şi putinţa de a ne asculta pe noi înşine, care suntem în modul discursului, indiferent dacă acest discurs ia sau nu forma unei exprimări sonore exterioare, îşi au temeiul în structura de fiinţă a faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, care este originar”[37]. În aceeaşi ordine de idei, „faptele spiritului nu au sens dacă nu iradiază comunitar. Nu eşti îndreptăţit.cu alte cuvinte, să ‘produci’ intelectualmente, dacă ceilalţi nu se aleg din asta cu nimic”[38]. Eliberarea forţei lăuntrice este legată de provocarea de a înfrânge rezistenţa minţii la chemarea divină de a recepta şi a se face părtaşă

[34] Părintele George Florovski, „Biserica, Scriptura, Tradiţia – Trupul viu al lui Hristos”, pp. 163-164.
[35] Sorin Lavric, „Maladiile destinului la Noica şi Liiceanu”, în: „liber amicorum”, ed. Zeta Books, Bucureşti, 2012, p. 213.
[36] Ieroschimonahul Daniil de la Rarău (Sandu Tudor), Caiete 4, „Ce e omul?”, p. 203.
[37] Martin Heidegger, „Prolegomene la istoria conceptului de timp”, ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 439.
[38] Andrei Pleşu, „O prietenie a contrariilor”, în: „liber amicorum”, ed. Zeta Books, Bucureşti, 2012, pp. 34-35.

la sensurile existenţei. Şi întrucât această rezistenţă, urmare a cultivării egoismului şi deopotrivă a fricii de moarte, a devenit în cursul istoriei o deprindere greu de învins, o alunecare în derivă, fără putinţă de stăvilit, pe planul înclinat al decăderii şi orbirii spirituale, dăruirea de sine până la jertfa de sine, motivată de elanul iubirii, constituie prin excelenţă calea împlinirii acestei meniri. „Cea mai teribilă trăsătură de caracter a omului este aceea de a se ascunde mereu de tot ce i se pare prea entuziast şi semnificativ din punct de vedere spiritual. E ca şi cum am alege să fim meschini şi triviali la nivelul subconştientului, pentru că e mai uşor să trăim aşa (Poate vă amintiţi de personajul Sviajki din romanul Anna Karenina, de Lev Tolstoi; Sviajki părea în stare să înţeleagă orice şi să discute despre orice, dar de îndată ce conversaţia ajungea la chestiuni mai profunde despre sensul vieţii, ceva se bloca în sufletul lui şi nimeni nu putea să penetreze acea blocadă. Tolstoi descrie acest fenomen general uman cu geniul său narativ greu de egalat). Într-adevăr, o mare parte din forţa noastră interioară se îndreaptă spre înăbuşirea vocii lăuntrice care ne cheamă la o întâlnire cu absolutul”[39].

„Când te mişti în lumina Adevărului, toate erorile sunt întregitoare”[40], întrucât, odată copleşite de dragoste, egoismul funciar şi frica de moarte nu mai frânează elanul spre schimbarea minţii (*metanoia*) al fiinţei umane. Reciproc, „în Hristos, moartea mea nu-mi mai este înainte, ci înapoia mea, iar eu pot încerca să trăiesc, pot încerca să iubesc”[41]. Corespondentul *schimbării minţii* indicate de termenul *metanoia* este dat, în ştiinţă, de metodologia sa autocorectoare: „Istoria matematicii nu duce lipsă de erori. Metoda axiomatică nu garantează o activitate liberă de eroare ci ne oferă o metodologie autocorectoare. Putem relua, iarăşi şi iarăşi, paşii unei demonstraţii, şi o putem face mai formală şi mai detaliată, după cum avem nevoie; confruntaţi cu afirmaţii ce se contrazic ale unor diferiţi cercetători, putem aplana conflictul şi da un verdict. Unicitatea matematicii nu constă în faptul de a fi liberă de eroare (ceea ce nu este), ci în mecanismele sale autocorectoare”[42].

---

[39] Alexander Schmemann, „Tatăl nostru", ed. Sophia, Bucureşti, 2008, pp. 15-16.
[40] Ieroschimonahul Daniil de la Rarău (Sandu Tudor), Caiete 4, „Ce e omul?”, p. 204.
[41] Olivier Clément, „Întrebări asupra omului”, Alba-Iulia, 1997, p. 72.
[42] Haim Gaifman, „Some Thoughts and a Proposal in the Philosophy of Mathematics”, p. 370, http://www.columbia.edu/~hg17/gaifman4.pdf.

Aceste mecanisme de auto-reglare caracterizează, în fapt, integritatea demersului ştiinţific, proprie grijii de a evita auto-amăgirea sau auto-iluzionarea: „Am învăţat din experienţă că adevărul va ieşi la iveală. Alte experimente vor repeta experimentul tău şi vor constata dacă aveai sau nu dreptate. Fenomenele naturii se vor acorda sau vor fi în dezacord cu teoria ta. Şi, cu toate că poţi dobândi o faimă şi un entuziasm temporare, nu vei câştiga o bună reputaţie ca om de ştiinţă dacă n-ai încercat să fii mai atent în acest gen de lucrare. Şi tocmai acest tip de integritate, acest tip de grijă de a nu te amăgi pe tine însuţi, lipseşte în mare măsură în bună parte din aşa-numita 'cargo cult science'" [constând din practicile care seamănă cu cele ştiinţifice, fără a urma în realitate metoda ştiinţifică, cf. *cargo cult science*, wikipedia][43].

Adevărul presupune sinergia fundamentală dintre influxul descendent al descoperirii dumnezeieşti şi fluxul ascendent al participării personale creative. În acest sens, înaintarea în cunoaştere presupune o depăşire continuă de sine în lumina tainei, certificată ea însăşi de plenitudinea simţirii lăuntrice: „Pun ceaşca pe masă şi mă întorc către mintea mea. Ea trebuie să găsească adevărul. Dar cum? Gravă incertitudine, de fiecare dată când mintea se simte depăşită de ea însăşi; când ea, căutătoarea, este totodată ţinutul obscur unde trebuie să caute şi unde tot ce ştie nu-i va sluji la nimic. Să caute? Nu numai: să creeze. Ea se află în faţa a ceva care nu este încă şi pe care numai ea îl poate realiza, făcându-l apoi să intre în lumina-i. Şi încep din nou să mă întreb ce poate fi acea stare necunoscută, care nu aducea cu sine nici o probă logică, ci doar evidenţa fericirii sale, în faţa căreia celelalte dispăreau"[44].

Esenţa infinit de preţioasă a fiinţei umane se modelează după chipul dragostei, revelat odată cu propriul sine: „O plăcere nespusă mă năpădise, izolată, fără noţiunea cauzei sale. Datorită ei, vicisitudinile vieţii îmi deveniseră indiferente, dezastrele ei, inofensive, scurtimea-i, iluzorie, ca atunci când iubeşti; eram umplut cu o

[43] Richard P. Feynman, apud „'Surely You're Joking, Mr. Feynman!', Adventures of a Curious Character", de Richard P. Feynman aşa cum i-au fost spuse lui Ralph Leighton.

[44] Marcel Proust, „În căutarea timpului pierdut. Swann", Adevărul Holding, Bucureşti, 2010, p. 51.

esenţă preţioasă: sau mai curând această esenţă nu era în mine, ea eram eu"[45].

Preocupându-se de raporturile cantitative şi structurale dintre categoriile şi fenomenele cunoaşterii, ştiinţa are nevoie permanent de o întregire prin elemente calitative ale conştiinţei care să rotunjească viziunea asupra lumii: „Ştiinţa nu poate aborda timpul şi mişcarea decât cu condiţia de a elimina mai întâi elementul esenţial şi calitativ – al timpului, durata, şi al mişcării, mobilitatea"[46]. Se conturează, astfel, o nouă alianţă: „În faţa fragmentării ştiinţei în specialităţi rupte între ele, a superstiţiei scientiste existente în mase, a decăderii filozofiei la nivelul unui act lipsit de gravitate tocmai ca urmare a confuziei dintre ştiinţă şi filozofie, cercetarea ştiinţifică şi filozofia trebuie să ne aducă, aliate, pe calea adevărului autentic"[47].

Se afirmă tot mai pregnant caracterul anagogic al arhitecturii conceptuale a cunoaşterii, ca o scară de raţiuni organic corelate într-o unitate dinamică, polifonică: „Pentru ca o construcţie să poată fi utilă, pentru ca ea să nu fie o oboseală zadarnică pentru spirit, pentru ca ea să poată servi de treaptă celui care vrea să se ridice şi mai sus, trebuie ca ea mai întâi să posede un fel de unitate, care să permită să se vadă aici altceva decât juxtapunerea elementelor sale"[48].

Cercetători de seamă contemporani recunosc importanţa în activitatea ştiinţifică a unor principii regulatoare, cu o consistenţă asemănătoare unei credinţe, în absenţa cărora nu ar fi cu putinţă desfăşurarea coerentă a raţionamentelor: „Pentru a întreprinde un calcul oarecare de probabilitate şi pentru ca acest calcul să aibă un sens trebuie să se admită, ca punct de plecare, o ipoteză sau o convenţie care comportă totdeauna un anumit grad de arbitrar.

---

45 Ibid., p. 50. „Ca să se nască, iubirea are cel mai mult nevoie să creadă că o fiinţă ia parte la o viaţă necunoscută, unde iubirea ei ne-ar face să pătrundem" (Marcel Proust, „În căutarea timpului pierdut. Swann", ed. Adevărul Holding, Bucureşti, 2010, pp. 105-106).

46 Henri Bergson, „Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness", Dover Publications, Inc., Mineola, New York, 2001, p. 115. „Cu cât studiem mai profund natura timpului, cu atât înţelegem mai bine faptul că durata înseamnă invenţie, crearea de forme, elaborarea continuă a noului absolut" (Henri Bergson).

47 Karl Jaspers, „Texte filozofice", ed. Politică, Bucureşti, 1986, p. 144.

48 Henri Poincaré, „Ştiinţă şi ipoteză", p. 40.

În alegerea acestei convenţii nu putem fi călăuziţi decât de principiul raţiunii suficiente. Din nefericire, acest principiu este vag şi elastic şi, în examenul rapid pe care l-am făcut, l-am văzut luând multe forme diferite. Forma sub care l-am întâlnit cel mai frecvent este credinţa în continuitate, credinţă greu de justificat printr-un raţionament apodictic, dar fără care orice ştiinţă ar fi imposibilă"[49].

Forţa creativă a ştiinţei nu s-ar putea, de altfel, manifesta fără o developare a noutăţii cu ajutorul inducţiei matematice: „Nu putem să ne ridicăm decât prin inducţia matematică, singura care poate să ne înveţe ceva nou. Fără ajutorul acestei inducţii, diferită în anumite privinţe de inducţia fizică, dar fecundă ca şi ea, construcţia ar fi neputincioasă să creeze ştiinţa"[50]. În acelaşi fel, „de acest instinct obscur (pe care îl numim bun-simţ şi căruia îi cerem să ne legitimeze convenţiile) nu ne putem lipsi; fără el nu am putea nici să descoperim o lege, nici s-o aplicăm"[51].

Afirmarea ştiinţei vieţii ca ştiinţă fundamentală este motorul celor mai noi şi importante descoperiri ale ştiinţei şi filosofiei contemporane, asimilând în miezul demersului raţional rezonanţe afective şi teologice: „Marele progres care s-a realizat în privinţa înţelegerii vieţii constă în introducerea unor factori afectivi care-şi implântă rădăcinile până în adâncul inconştientului şi până la primele tendinţe ale materiei vii"[52]. Acest progres s-a putut realiza prin afirmarea rolului central al imaginii în cunoaştere: „Ideea defineşte cu claritate, dar schematic. Imaginea, mai puţin explicativă, rămâne, prin compensare, mai apropiată de viaţă; ea păstrează mai multă forţă activă, mai multă rezonanţă afectivă"[53].

Mecanica cuantică a contribuit în mod decisiv la modificarea imaginii asupra lumii într-un mod marcat de inseparabilitatea dintre subiect şi obiect, care a impus o renunţare la descrierea simplu cauzală, pe modelul fizicii clasice, şi face posibilă conceperea libertăţii voinţei: „Imposibilitatea ca în experimentele de fizică să distingem

---

[49] Ibid., p. 202.

[50] Ibid., p. 41.

[51] Henri Poincaré, „Ştiinţă şi ipoteză", p. 182. „Chiar în miezul celei mai mari dedicări faţă de ştiinţă n-a îndrăznit să uite că bunătatea şi frumuseţea oamenilor îşi au sursa în ceea ce cred, nu în ceea ce cunosc" (Robert Musil, „Omul fără însuşiri").

[52] Dr. Allendy, în: René Huyghe, „Dialog cu vizibilul", p. 352.

[53] René Huyghe, „Dialog cu vizibilul", p. 380.

între fenomenele înseşi şi perceperea lor conştientă cere în mod clar o renunţare la o descriere simplu cauzală, pe modelul fizicii clasice. (...) Nu voi intra mai mult în detalii, dar subliniem numai că până la urmă tocmai această imposibilitate de a distinge net pe cale introspectivă între subiect şi obiect este aceea care ne conferă libertatea de manifestare a voinţei"[54].

Conceptul însuşi de explicaţie se sustrage unei analize exhaustive după modelul clasic al aplicării principiului cauzalităţii. „Potrivit cu interpretarea generalizată a paralelismului psiho-fizic, libertatea voinţei trebuie considerată ca un aspect al vieţii conştiente care corespunde funcţiilor organismului; aceasta nu numai că scapă oricărei descrieri mecanice cauzale, dar rezistă chiar unei analize fizice efectuate cu extinderea dorită pentru aplicarea neechivocă a legilor statistice ale mecanicii cuantice. Fără să intrăm în speculaţii metafizice, aş putea să adaug că o analiză a însăşi noţiunii de explicaţie ar începe şi ar sfârşi, natural, cu o renunţare la explicarea activităţii noastre conştiente"[55].

---

[54] Niels Bohr, „Fizica atomică şi cunoaşterea umană", ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 35-36. „Diferenţa esenţială dintre fizica clasică şi cea cuantică constă în aceea că, pentru prima, interacţiunea dintre obiect şi aparatul de măsură poate fi neglijată sau compensată într-un fel, în timp ce pentru fizica cuantică această interacţiune face parte integrală din fenomenul studiat. Integritatea esenţială a fenomenului cuantic îşi găseşte o expresie logică în faptul că orice încercare bine definită de a diviza fenomenul cere o modificare a instalaţiei experimentale incompatibilă cu apariţia fenomenului însuşi. În particular, este imposibilă realizarea unui control al interacţiunii dintre obiectele atomice şi instrument, control absolut necesar pentru definirea condiţiilor experimentale. Acest lucru se face ca să nu fie posibilă simultan localizarea în spaţiul-timp şi aplicarea legilor de conservare ale dinamicii pe care se bazează descrierea deterministă din fizica clasică. Orice utilizare univocă a noţiunilor de spaţiu şi timp presupune o anumită instalaţie experimentală în care are loc un transfer de impuls şi energie, necontrolabil în principiu, în raport cu o scală fixă şi cu ceasuri sincronizate aşa cum se cere pentru definirea sistemului de referinţă. Invers, descrierea fenomenelor care sunt caracterizate prin legile conservării energiei şi impulsului implică în principiu renunţarea la o localizare exactă în spaţiu şi timp. Aceste fapte îşi găsesc o exprimare cantitativă în relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg" (Niels Bohr, „Fizica atomică şi cunoaşterea umană", p. 96). „Potrivit teoriei cuantice, tocmai imposibilitatea de la neglija interacţiunea cu agentul de măsurare înseamnă că orice observaţie introduce un nou element incontrolabil" (Niels Bohr, „Atomic Theory and the Description of Nature", Cambridge University Press, 1961, p. 68).

[55] Ibid., p. 24.

Fizica cuantică a impus o vedere asupra realităţii în care fenomenele exterioare, observaţia mediată de simţuri şi interpretarea cu ajutorul noţiunilor teoretice apar inseparabile, fiind inextricabil legate între ele: „Postulatul cuantic implică faptul că orice observaţie a fenomenelor atomice va implica o interacţiune cu factorul observaţiei ce nu poate fi neglijată. Prin urmare, o realitate independentă în sensul fizic obişnuit nu poate fi atribuită nici fenomenelor, nici factorilor observaţiei. La urma urmei, conceptul de observaţie este până acum arbitrar în măsura în care depinde de alegerea obiectelor incluse în sistemul ce urmează să fie observat. În ultimă instanţă, orice observaţie poate fi, desigur, redusă la percepţiile noastre realizate prin simţuri. În orice caz, împrejurarea dată de faptul că în interpretarea observaţiilor s-au întrebuinţat întotdeauna noţiuni teoretice reclamă ca pentru fiecare caz particular să fie o chestiune de convenienţă punctul în care intervine conceptul de observaţie implicând postulatul cuantic cu 'iraţionalitatea' sa inerentă"[56].

Faptul că orice cuvânt din limbajul nostru conţine referinţe la percepţia noastră obişnuită solicită ideea complementarităţii pentru a indica necesitatea adaptării modurilor noastre de percepţie la o aprofundare a cunoaşterii legilor naturii: „În adaptarea cerinţei de relativitate la postulatul cuantic, trebuie aşadar să fim pregătiţi să întâmpinăm cu o renunţare vizualizarea în sensul obişnuit mergând chiar mai departe decât în formularea legilor cuantice considerate aici. Înt-adevăr, ne găsim aici chiar pe calea asumată de Einstein de a adapta modurile noastre de percepţie împrumutate din senzaţii la adâncirea graduală a cunoaşterii legilor Naturii. Obstacolele întâlnite pe această cale originează mai presus de toate în faptul că, să spunem aşa, orice cuvânt din limbaj face aluzie la percepţia noastră obişnuită. În teoria cuantică întâlnim această dificultate imediat în problema inevitabilităţii trăsăturii de iraţionalitate ce caracterizează postulatul cuantic. Sper, totuşi, că ideea complementarităţii este potrivită pentru a caracteriza situaţia, care comportă o analogie cu implicaţii adânci cu dificultatea generală din formarea ideilor umane, inerentă în distincţia dintre subiect şi obiect"[57].

[56] Niels Bohr, „Atomic Theory and the Description of Nature. Four Essays", Cambridge University Press, 1961, p. 54.
[57] Ibid., pp. 90-91.

În fapt, rolul principal al ştiinţei este cel de a oferi modele plauzibile, constând în constructe matematice dublate de interpretări verbale, pentru o cât mai bună descriere a fenomenelor observate: „Ştiinţele nu încearcă să explice, ele aproape chiar că nu se străduiesc să interpreteze, în principal ele alcătuiesc modele. Printr-un model se înţelege un construct matematic care, prin adiţionarea unor anumite interpretări verbale, descrie fenomenele observate. Justificarea unui asemenea construct matematic este exclusiv şi exact ceea ce se aşteaptă să funcţioneze”[58].

Integrarea subiectului în procesul cunoaşterii cere o remodelare a cadrului experimental şi a limbajului descriptiv într-un mod ce rezonează cu complexitatea şi consistenţa fenomenului psiho-fizic[59]. „Oricare ar fi diferenţele între condiţiile lor de observare, nici comunicarea rezultatelor obţinute în biologie, nici descrierea experienţelor de fizică, nu fac aluzie la un observator subiectiv. Până acum nu a fost necesar să intrăm mai adânc în problema condiţiilor de observare caracteristice pentru fenomenele psihologice pentru care nu putem lua ca bază sistemul de noţiuni pe care l-am dezvoltat pentru a ne orienta în natura neînsufleţită. Deoarece însă toate experienţele noastre conştiente rămân fixate în memorie şi prin urmare trebuie să admitem că acest lucru se bazează pe modificări permanente ale organismului, suntem conduşi în mod natural să comparăm experienţele psihologice cu observaţiile fizice. De asemenea, relaţiile multiple care există între experienţele conştiente prezintă trăsături care amintesc condiţiile necesare unei sinteze a experienţelor din fizica atomică. Vocabularul bogat pe care îl folosim pentru comunicarea stărilor noastre sufleteşti este un semn evident al unui mod de descriere tipic complementar, corespunzător unei schimbări continue a obiectului asupra căruia este concentrată atenţia noastră. În comparaţie cu extinderea modului mecanic de descriere impus de considerarea individualităţii fenomenelor atomice, integritatea organismului şi unitatea personalităţii ne impun o generalizare mai largă a cadrului de aplicare raţională a mijloacelor noastre de comunicare”[60].

---

[58] John von Neumann, „Method in the Physical Sciences”, in The Unity of Knowledge, ed. L. G. Leary, Doubleday & Co., New York, 1955, p. 157.

[59] În fapt, „ştiinţa nu poate rezolva misterul ultim al naturii. Şi lucrul acesta se întâmplă pentru că în ultimă analiză noi înşine suntem parte a misterului pe care încercăm să-l soluţionăm” (Max Planck).

[60] Niels Bohr, „Fizica atomică şi cunoaşterea umană”, pp. 130-131.

Este interesant de observat că în acest cadru însuşi conceptul de vid trimite spre consistenţa unui fenomen de câmp cuantic: „Conform principiului de incertitudine, chiar şi în spaţiul aparent gol există o fluctuaţie permanentă a câmpurilor, iar densitatea de energie e infinită”[61]. Noua paradigmă a ştiinţei, care reţine în înregistrarea fenomenului obiectiv urma intersubiectivităţii, aşază la baza demersului ştiinţific sentimentul de minunare: „Oamenii iubesc să se minuneze, şi aceasta este sămânţa ştiinţei” (Ralph Waldo Emerson). Cu alte cuvinte, elanul descoperirilor ştiinţifice apare potenţat de gustul pentru taină: „Acelaşi fior, acelaşi sentiment copleşitor şi mister, apar de fiecare dată când privim o problemă îndeajuns de adânc. Odată cu fiecare plus de cunoaştere se arată o taină mai adâncă, mai uimitoare, atrăgând pe cineva spre o pătrundere încă şi mai profundă. Indiferent dacă răspunsul se poate dovedi dezamăgitor, dar cu plăcere şi încredere întoarcem pe toate părţile fiecare piatră nouă pentru a afla o stranietate inimaginabilă ce conduce la întrebări şi mistere şi mai surprinzătoare – cu siguranţă o mare aventură!”[62]. Într-adevăr, s-a spus, „miracolul potrivirii limbajului matematicii la formularea legilor fizicii este un dar minunat, pe care nu-l înţelegem, nici nu-l merităm”[63].

Filosoful Martin Heidegger remarcă, la rândul său, că „aceia care vor să se transforme trebuie să păstreze în ei înşişi puterea unei fidelităţi care ştie cum să conserve. Şi nu poţi simţi această putere crescând înlăuntru dacă nu te afli într-o stare de uimire. Şi nimeni nu poate fi surprins că adastă în uimire fără a călători spre limitele extreme ale posibilului. Însă nimeni nu va deveni vreodată prieten al posibilului fără să rămână deschis la dialogul cu puterile care operează în întregul existenţei umane. Dar aceasta este comportamentul filosofului: să asculte atent ceea ce este deja murmurat, care poate fi încă perceput în fiecare întâmplare esenţială a

---

61 Stephen Hawking, „Universul într-o coajă de nucă”, ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 144.

62 Feynman, apud Jay Orear, „Enrico Fermi – The Master Scientist”, The Internet-First University Press, 2004, p. 35. „Viziunea este arta de a vedea lucruri invizibile” (André Breton).

63 Eugene Wigner, „The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences”, reprinted in „Symmetries and Reflections”, Cambridge, MA: MIT Press, 1967, p. 237.

lumii. Şi cu o asemenea atitudine filosoful pătrunde în miezul a ceea ce este cu adevărat în joc în sarcina care i-a fost dat s-o împlinească".

În aventura pasionantă a matematicii, preocuparea cu structurile abstracte dezvoltă, între altele, afinitatea şi apetitul pentru survolarea realităţilor care nu sunt perceptibile în mod nemijlocit, facilitând accesul la universul credinţei: „Ca matematician, ai de-a face cu structuri abstracte, şi genul de lucruri care m-au impresionat nu erau într-adevăr vizibile. Astfel, ca matematician, este mai uşor să crezi că tipurile de lucruri concrete cu care ne confruntăm zi de zi nu constituie întreaga realitate; există realităţi care nu sunt imediat perceptibile pentru noi. Aceasta este diferenţa fundamentală între cineva care e teist de orice fel şi cineva care nu este: convingerea că realitatea este pur şi simplu mult mai largă decât simplele legi fizice, economice şi politice, sau decât relaţiile pe care le vedem" (Fern Hunt).

Cunoaşterea nu poate fi raţionalizată tocmai pentru că are ca temei adâncimea dragostei, cea care reţine în natura intimă a lucrurilor aroma infinităţii divine omniprezente: „Când ştim ceva despre un lucru (fenomen), noi îl şi definim într'un fel şi anume într'un cadru general. Rămâne însă un rest, care nu se supune inteligenţei şi care se rezolvă pe altă cale; e vorba de dragoste. Prin dragoste abia pătrundem în inima lucrurilor, în natura lor intimă. Dragostea descoperă calitatea şi caracterul propriu a ceea ce noi ne apropiem; actul cunoaşterii este, în acest caz, o adevărată revelaţie"[64]. Însă „chiar dacă drumul spre cunoaştere este nesfârşit, nici un pas pe care îl face omul în direcţia unei mai depline înţelegeri a existenţei sale nu e prea mic ca să conteze"[65].

În ultimă instanţă, „universul nu merge spre formulă, ci spre poezie"[66]. În căutarea adevărului, momentul de graţie survine în cutia de rezonanţă a inimii, acolo unde transpare relevanţa lui în sensul devenirii personale. Este o transparenţă iconică, eliberată de povara abisală: „Adevărurile ar trebui să fie uşoare, să nu *cântărească*

[64] Ernest Bernea, „Meditaţii Filosofice – Note pentru o Filosofie Inactuală", ed. Predania, 2010, p. 139.
[65] Andrei Tarkowski, „Sculpting in Time", University of Texas Press, 1989, p. 13.
[66] Emil Cioran, „Lacrimi şi sfinţi", ed. Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 153.

lucrurile, pentru a nu ne mai cădea ca *greutăţi* în inimă"[67]. Raportul dintre iconic şi holistic îl remarcă şi poetul Edgar Allan Poe: „Îşi micşora perspectiva privind un lucru prea de aproape. Poate că era în stare să vadă un punct sau două cu o limpezime deosebită, dar prin chiar faptul acesta pierdea din vedere problema în întregul ei. Aşa e când vrei să adânceşti prea mult lucrurile. Adevărul nu e întotdeauna în fundul puţului. De fapt, cred că cunoaşterea esenţială se află de fiecare dată la suprafaţă. O căutăm în adâncimea văilor, iar nu pe creştetul munţilor, unde se află"[68].

Adevărul se realizează prin întruparea logosului său divin, prin realizarea sa personală, intimă, prin survenirea sa ca o geneză: „Fiecare suntem gravizi de Dumnezeu. Dar câți nu murim din a nu-l putea scoate la lumină? Conversiunea este o *sarcină* dusă la bun sfârşit"[69].

Adevărul poartă cu sine aroma infinităţii, care emană de dincolo de temeiurile ştiinţei şi ale gândirii umane: „Gödel, matematicianul logician de la Institutul de Studii Avansate din Princeton, a descoperit că orice sistem finit de axiome sau chiar sisteme infinite numărabile de axiome din matematică, îngăduie cuiva să formuleze în cadrul sistemului afirmaţii cu sens care sunt indecidabile – adică, înăuntrul sistemului nu vei putea să demonstrezi sau să infirmi adevărul acestor afirmaţii. Cohen a deschis uşa unei întregi clase de noi axiome ale infinităţii. Există acum o pletoră de rezultate care arată că intuiția noastră asupra infinităţii nu este completă. Ele deschid perspectiva în intuiţiile noastre spre zone misterioase legate de diverse concepte ale infinităţii. Acest lucru va contribui, la rândul său, în mod indirect la o schimbare în filosofia fundamentelor matematicii, indicând faptul că matematica nu este un obiect terminat după cum s-a crezut, bazat pe legi fixate, date în mod unic, ci că evoluează genetic. Acest punct de vedere nu a fost încă acceptat în mod conştient, dar indică o cale spre o altă perspectivă. Matematica progresează cu adevărat spre infinit, şi cine poate spune ce se va întâmpla cu atitudinile noastre vizavi de această noțiune de-a lungul următorilor cincizeci de ani? Cu siguranţă, va fi

[67] Ibid., p. 19

[68] Edgar Allan Poe, „Prăbuşirea Casei Usher şi alte povestiri", ed. Adevărul Holding, Bucureşti, 2011, p. 89.

[69] Emil Cioran, „Lacrimi şi sfinţi", pp. 139-140.

ceva – dacă nu axiome în sensul prezent al cuvântului, cel puţin noi reguli sau convenţii între matematicieni cu privire la presupunerea unor noi postulate sau mai curând să le numim deziderate formalizate, exprimând o libertate absolută a gândirii, libertatea de construcţie, dată fiind o propoziţie indecidabilă, în preferinţa faţă de presupuneri adevărate sau false. Într-adevăr unele afirmaţii pot fi indecidabil decidabile. Acest lucru ar trebui să trezească un însemnat interes filosofic" (Stanislaw M. Ulam).

Jocul dintre finit şi infinit exprimă indefinit calitatea iconică a fiinţei umane de punte între lumi şi focar generator şi/sau developator de ordine: „Infinitatea este o lume mult mai bogată decât finitul, însă ele interacţionează. Idei aplicate în matematica discretă au fost întrebuinţate pentru a rezolva probleme continue şi vice versa. Căutăm obiecte infinite pentru paternuri, forme diferite, şi încercăm să înţelegem ce condiţii fac să se ivească diferite paternuri. Este una dintre întrebările fundamentale. Un mod de a spune uşor pompos şi filosofic acest lucru este că dorim să demonstrăm că există ordine în orice haos. Cu alte cuvinte, dacă îmi dai o structură ostilă, voi fi totuşi în stare să găsesc în ea părţi ordonate" (Endre Szemeredi)[70].

Fascinaţia a ceea ce ţâşneşte spontan din adâncul conştiinţei umane covârşind operaţiile gândirii raţionale iradiază ca o amprentă indicibilă a miezului viu al umanităţii ce nu poate fi redus la inteligenţa artificială, fie ea cât de complex dezvoltată: „Până în momentul actual, totuşi, tot ceea ce a fost asociat cu gândirea a fost realizat de computere; şi singurele înfăptuiri umane pe care computerele *nu le pot* face bine sunt lucrurile pe care oamenii le fac *fără* să se gândească! Lucrul acesta este cât se poate de adevărat. Lucrurile pe care le facem fără să ne gândim sunt lucrurile pe care computerele nu le-au făcut niciodată sau le fac cu mare greutate, precum mersul. A controla un robot ca să meargă asemenea unei furnici, sau a programa un computer astfel încât să recunoască o faţă atunci când cuiva i-a crescut barba, este un lucru extrem de

[70] Este adevărat că „o strategie matematică nu poate obţine miracole; în particular, nu poate înlocui cunoaşterea şi experienţa. Cu toate acestea, poate ajuta la o mai bună întrebuinţare a lor" (F. Thomas Bruss, „The art of a right decision. Why decision makers may want to know the odds-algorithm", *Newsletter of the European Mathematical Society*, December 2006, Issue 62, p. 15).

dificil. Copiii pot învăţa să vorbească în diverse limbi; computerele nu pot nici măcar să traducă foarte acurat texte dintr-o limbă în alta. Toate lucrurile pe care le săvârşim în mod inconştient sunt lucrurile pe care inteligenţa artificială nu a fost în stare să le realizeze. Acesta este lucrul cel mai izbitor cu privire la acest subiect în momentul actual. Marele mister este ce se întâmplă atunci când nu gândim. Cum reuşesc furnicile să facă lucruri într-atât de complicate fără nici un conducător care să le spună ce să facă? Cum ajung măruntele lor creiere la decizia asupra modului în care urmează să comunice între ele şi să rezolve probleme? Este ceva cu mult dincolo de graniţele a ceea ce cunoaştem acum. Sunt fascinat de aceasta" (Donald Knuth).

Întoarcerea asupra propriilor fundamente a îngăduit ştiinţei să-şi regândească metoda, s-o degaje din strânsoarea de fier a logicii pozitiviste şi să deschidă larg ferestrele să pătrundă aerul reflecţiei filosofice şi lumina contemplaţiei teologice, să facă loc în sine, cu alte cuvinte, unei cuprinderi infinite, inepuizabile, în fond o expresie a sintezei dintre chip, natură şi libertate.

Alexei Nesteruk identifică în atitudinea ştiinţifică un sens fundamental euharistic, legat de nevoia de a aşeza adevărul în direcţia împlinirii eshatologice: „Atitudinea euharistică înseamnă a mulţumi Creatorului pentru darul dezvăluirii sensului creaţiei în relaţie cu destinul umanităţii. Exact acest lucru lipseşte în ştiinţă: ea nu înţelege fie posibilitatea însăşi a facticităţii ei, fie scopul sau finalitatea sa. Cu alte cuvinte, atitudinea euharistică faţă de ştiinţă asumă dezvăluirea adevărului şi semnificaţiei sale pentru umanitate în perspectiva Împărăţiei, adică eshatologic. Euharistia devine un adevărat moto în aceasta, căci numai în Euharistie trăim prin eshatonul realizat. Cu alte cuvinte, a reconcilia ştiinţa cu Euharistia înseamnă a supune ştiinţa înţelegerii euharistice care trimite spre restaurarea asemănării divine în umanitate" (Alexei Nesteruk).

Paradoxal, în ştiinţa actuală tendinţa de generalizare se întâlneşte cu nevoia de particularizare, cu concretul singularităţii care apare ca o poartă mereu deschisă spre taină: „Matematica înseamnă să înveţi în cele din urmă să te confrunţi cu singularităţile care codifică misterele universului" (Frank Morgan). Apoi, „chiar şi pentru o persoană care vrea în ultimă instanţă să efectueze mai multă lucrare teoretică, a avea o expunere la problemele din lumea

reală este un lucru esenţial" (Martin Wainwright). Raportul omului cu lumea din jur nu este o simplă coajă exterioară a vieţii umane, ci ţine de esenţa omului ca fiinţă întrupată, cu menire liturgică. În acest sens, activitatea ştiinţifică nu trebuie desprinsă de conştiinţa participativă a omului la întregul existenţei: „Simt în mod acut că este foarte riscant pentru matematică să se desprindă de restul lumii; a fi parte a lumii din jur este un lucru mult mai sănătos" (Garrett Birkhoff).

Reflectând la limitele sale, ştiinţa presimte îndărătul întrebării fundamentale a condiţiei de existenţă a realităţii create lumina unei taine ce transcende înţelegerea: „De ce există fiinţe mai degrabă decât nimic? Aceasta este întrebarea. Probabil că nu este o întrebare arbitrară: 'De ce există fiinţe mai curând decât nimic' – aceasta este în mod limpede cea dintâi dintre întrebări. Sigur că nu este prima întrebare în sens cronologic. […] Şi totuşi, suntem fiecare dintre noi atinşi odată, poate chiar din când în când, de puterea ascunsă a acestei întrebări, fără a pricepe cum se cuvine ceea ce ni se întâmplă. În momente de accentuată disperare, spre exemplu, atunci când toată greutatea lucrurilor tinde să se evapore şi sensul lor se întunecă, întrebarea se conturează nedesluşit" (Martin Heidegger, „Fiinţă şi Timp").

Scrutând însă misterul singularităţii iniţiale, sau nimicul din care creaţia ia fiinţă, gândirea umană se înclină în faţa dragostei ce a atras la fiinţă existenţa, oferindu-i spaţiul libertăţii ca spaţiu infinit şi personalizat al creşterii în asemănare cu chipul dragostei creatoare şi al perihoreticei împărtăşiri cu aceasta. „De ce este dragostea mai presus de orice măsură a altor posibilităţi omeneşti o atât de bogată şi de dulce povară pentru cel atins de ea? Pentru că ne transformăm noi înşine în ceea ce iubim, şi totuşi rămânem noi înşine. Atunci am dori să mulţumim fiinţei iubite, dar nu găsim nimic potrivit. (...) Dragostea transformă recunoştinţa în fidelitate faţă de sine şi în credinţă necondiţionată în Celălalt. Astfel dragostea îşi extinde în mod constant cel mai intim secret al său. Apropierea înseamnă aici existenţa în cea mai mare distanţă faţă de celălalt – distanţa care nu permite să se dizolve nimic – ci mai curând îl înfăţişează pe 'tu' în revelaţia transparentă, dar 'incomprehensibilă', a lui 'chiar aici'. Faptul că prezenţa celuilalt pătrunde în viaţa noastră – este un lucru ce nu poate fi cuprins în întregime

de nici un simţământ. Destinul uman se dăruieşte destinului uman, şi este sarcina iubirii curate de a păstra această lepădare de sine la fel de arzătoare ca în prima zi" (Martin Heidegger). Ne reamintim aici cuvintele Sfântului Vasile cel Mare: „Raţiunea porneşte de la cunoaştere pentru a ajunge la credinţă".

Personalizarea deplină a naturii prin atragerea ei în miezul comuniunii subiectului uman cu Dumnezeu constituie scopul autentic al demersului cognitiv: „Totul este să pleci de unde eşti sau de unde este lumea, să 'converteşti' bunul în bun dezinteresat şi negativul în pozitiv (înfrângerea în biruinţă, situaţia de obiect, în care eşti pus, în cea de subiect, pe 'a fi în' în 'a fi întru')"[71].

Icoana este cea mai fidelă oglindă a acestei intenţionalităţi spre comuniune ce păstrează inseparabile subiectul şi obiectul în câmpul gnoseologic: „*Relieful personalizat* este o formă înnoită, cu faţa schimbată nu de implantul unor atribute, ci de prezenţa răscolitoare a persoanei în substanţa formei. Enipostaziat, acest relief capătă în icoană existenţă ipostatică, împărtăşind destinul persoanei. El reprezintă o natură gânditoare, operantă, trezită din toropeală, capabilă de extaz, care-şi contemplă fără întrerupere Ziditorul. Este un *relief sfinţit* de conţinutul şi valorile persoanei după care a fost remodelat duhovniceşte. De fapt, o caracteristică fundamentală a icoanei este modul omogen în care îi este personalizată (enipostaziată) structura expozitivă. Niciun element descriptiv sau detaliu morfologic nu distonează prin aspectul impersonal, generic ori reificat. Formele de relief specifice toposului evanghelic sunt cuprinse, toate, de aceeaşi fervoare sacramentală, de acelaşi entuziasm al sfinţeniei care-şi împrăştie mireasma nepământeană fără discriminări, de la aureolele sfinţilor până în măduva rocilor, până la moleculele vizibilului"[72].

În aventura cunoaşterii, dragostea[73] şi solidaritatea umană constituie un factor important al sporirii de sine, odată cu înţelegerea complexităţii iconomiei divine, în care eşecurile însele apar ca factori motivatori ai devenirii personale, parte integrantă din lungul drum spre realizare: „Copii sau tineri, cu toţii au nevoie de motivaţie şi dăruire, multă seriozitate şi tenacitate pentru a se putea

[71] Constantin Noica, „Jurnal de Idei", p. 306.

[72] Sorin Dumitrescu, „Noi şi Icoana", ed. Anastasia, Bucureşti, 2010, p. 485.

[73] „În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârşită alungă frica, pentru că frica are cu sine pedeapsa, iar cel ce se teme nu este desăvârşit în iubire" (I Ioan 4, 18).

împlini, dar toate acestea nu pot înlocui sprijinul şi încrederea celor apropiaţi. Părinţilor nu are de ce să le fie frică de eforturile ce trebuie depuse, de dificultăţile inerente sau de eşec, căci toate acestea fac parte din lungul drum către realizare. Mai degrabă ar trebui să fie circumspecţi în faţa succesului facil şi al talentului nemuncit pentru că acestea nu durează prea mult si ar putea duce la decepţii ulterioare" (Louis Funar).

Simultan cu tendinţa de fărâmiţare a cunoaşterii ştiinţifice în arii extrem de restrânse şi specializate se degajă la toate nivelurile o tendinţă opusă de sinteză şi unificare a domeniilor: „Dezvoltarea matematicii (i.e. ne-unificată) ar duce curând la o situaţie imposibilă, dacă nu ar exista o altă tendinţă ce lucrează în sens opus: tendinţa spre sinteză" (Rolf Nevanlinna). Poate că în acest punct are loc chiar o surprinzătoare răsturnare de perspectivă ce ne apropie în plină post-modernitate de înţelegerea tradiţională a cunoaşterii: „E destul de curios, deşi nu se putea întâmpla altfel decât în mod firesc, că oamenii în perioada copilăriei filosofiei au început de acolo de unde noi am prefera să sfârşim acum, anume prin a studia mai întâi cunoaşterea lui Dumnezeu şi speranţa sau chiar natura unei alte lumi"[74]. Lărgirea perspectivei prin multiplicarea şi adâncirea conexiunilor între domenii a devenit un deziderat major al cunoaşterii contemporane: „Orice lucru care ajută la sporirea înţelegerii şi discernământului este important. Dacă poţi vedea un lucru din două sau trei puncte de vedere, este ceva preţios. Încerc să le transmit studenţilor mei din anul I mesajul că marile realizări sunt făcute de către oameni care văd aceste legături, şi nu de către cei care se specializează într-un singur domeniu" (Tom M. Apostol).

Pe fondul unei dezvoltări fără precedent a întrepătrunderii între matematică, ştiinţele naturale şi filosofia naturii, se impune tot mai mult reafirmarea vieţii ca ştiinţă fundamentală: „Newton ne-a explicat de ce cade mărul din pom – sau cel puţin se consideră că el ne-a explicat acest fapt; dar el nu şi-a pus niciodată întrebarea cum se explică fenomenul opus, fiindcă aici stă de fapt adevărata cheie a problemei: cum a ajuns mărul să se afle la o asemenea înălţime?" (Ernst Lehrs).

Fascinaţia naturii ce motivează demersul ştiinţific este în acelaşi timp motivată de nevoia regăsirii de sine, întrucât „omul este natura

[74] Immanuel Kant, „Critica Raţiunii Pure", Ed. IRI, Bucureşti, 1998, p. 599.

naturii"[75]. Corpul uman este frontiera tainică dintre chipul uman şi firea creată, cheia osmozei între persoana umană şi natură, ce atrage odată cu omul natura spre iconare şi transfigurare în sânul iubirii divine: „Prelingându-se parcă pe întreaga persoană şi pătrunzând în ea, lumina iubirii dumnezeieşti sfinţeşte şi frontiera persoanei, corpul, şi de aici emană în natura exterioară ei. Traversând rădăcina, prin care personalitatea spiritualizată se ridică la ceruri, harul sfinţeşte tot ceea ce-l înconjoară pe ascet şi se revarsă în profunzimile întregii făpturi. Corpul, această frontieră comună între om şi restul făpturii, le unifică. De aceea, dacă omul, pierzând legătura cu Dumnezeu, a tras după el toată făptura şi pervertindu-şi fiinţa, a pervertit şi ordinea întregii naturi, o dată restaurat de Dumnezeu, el introduce armonia şi ordinea primordială în făptura care 'împreună suspină şi împreună are dureri până acum' (Romani 8, 22), şi 'aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu' (Romani 8, 19). Prin corpul său, omul este legat de întreg trupul lumii – şi această legătură este atât de strânsă, încât soarta omului şi cea a întregii făpturi sunt de nedespărţit. Căci testamentul lui Dumnezeu, legământul, nu este încheiat numai cu omul, ci cu întreaga făptură. În legământul lui Dumnezeu cu Noe (Facere 9), această idee se repetă de mai multe ori, cât se poate de clar"[76].

Momentul apropierii ştiinţei de artă revelează dimensiunea holistică a ştiinţei, faptul că survine pe fondul unei inseparabilităţi între subiect şi obiect, între natură şi libertate. „Gelfand mă uimea vorbindu-mi despre matematică ca şi cum ar fi fost poezie. El încerca să-mi explice ceea ce încercase să facă von Neumann şi care erau ideile din spatele muncii lui. Acest lucru a însemnat pentru mine o revelaţie – faptul că cineva putea vorbi în acest mod despre matematică. Ea nu este doar o anume construcţie abstractă şi frumoasă, ci este dictată de încercarea de a înţelege anumite fenomene de bază pe care te străduieşti să le captezi într-o anumită idee sau teorie. Dacă nu poţi s-o exprimi îndeajuns de bine într-un anume fel, încerci într-un altul. Dacă nu prea merge, încerci să ajungi mai departe printr-o anumită abordare complet diferită. Există un întreg curent subteran de idei şi întrebări. (...) El a fost prima persoană pe care am întâlnit-o ce înţelegea matematica în

[75] Nichita Stănescu, „Fiziologia poeziei", ed. Eminescu, 1990, p. 504.
[76] Pavel Florenski, „Stâlpul şi Temelia Adevărului", ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 175.

felul pe care mi-l imaginam eu. În acel moment, măritată fiind cu un poet, eram foarte idealistă. Vedeam matematica, cu frumuseţea sa abstractă, ca pe o cale de exprimare a gândirii şi creativităţii umane. Gelfand înţelegea de asemenea matematica ca pe o parte a realităţii întregi. Fie că îmi citea din cărţi, fie că ascultam muzică, pentru el aceasta însemna matematică" (Dusa McDuff).

Se afirmă astfel tot mai pregnant în abordările contemporane ale matematicii componenta sa umanistă: „După câte înţeleg eu, matematica este simultan o teorie abstractă şi totodată foarte umană: atunci când lucrăm cu idei matematice, o facem întrucât, într-un fel, le apreciem, deoarece găsim în ele ceva ce rezonează în noi (din diverse motive, suntem cu toţii diferiţi). Nu este un subiect arid separat de lumea emoţională. Acest lucru nu este uşor de explicat ne-matematicienilor, pentru care câmpul de faţă se ocupă doar cu calculul numeric şi rezolvarea ecuaţiilor" (Wendelin Werner).

Distingem în acest punct cinci motivaţii fundamentale ale matematicii: nevoia de claritate şi rigurozitate, atracţia faţă de capacitatea matematicii de a dezvolta aplicaţii în toate domeniile (practic, inseparabilitatea ei în raport cu orice domeniu al cunoaşterii), fervoarea interogativă pe care o dezvoltă odată cu capacitatea de înaintare metodică ce face inteligibilă, prin simplificări succesive, complexitatea unui fenomen, fascinaţia creativităţii, precum şi bucuria împărtăşirii, a participării la festinul cunoaşterii ca eveniment de comuniune.

În primul rând, s-a afirmat, „oamenii cu o bună instruire matematică pot alege o bună abordare pentru a face o mulţime de lucruri. Instruirea matematică este una foarte sănătoasă, este un gen de abilitate de a gândi într-un mod limpede şi riguros, şi a aplica simţul critic la tot ceea ce faci. Astfel, acest lucru poate fi folositor în orice direcţie" (Elon Lindenstrauss). În al doilea rând, „a efectua lucrarea de cercetare, dintr-un motiv misterios, adesea se dovedeşte a avea o aplicaţie. Nu este un lucru predictibil în cursul întreprinderii sale. Poţi înţelege cât de importantă este pentru cercetare matematica în general uitându-te pur şi simplu la consemnările istorice" (Artur Avila).

În al treilea rând, aspectul înfricoşător al matematicii este amortizat de modalitatea unei învăţări metodice, prin care lucruri complicate ajung să apară simple. Mai mult, fasciculul de interogaţii

pe care îl dezvoltă continuu matematica ajută la formarea unei deprinderi de lărgire permanentă a câmpului conştiinţei: „Matematica n-ar trebui să fie percepută ca un subiect de rezolvare de exerciţii. Mai curând, este un subiect în care ar trebui să învăţăm cum să punem întrebări minţii noastre şi cum să aflăm răspunsuri la ele" (Amalendu Krishna).

Se desprind apoi cu pregnanţă, reflectându-se din miezul lucrării de cercetare, caracterul creativ şi colaborativ al matematicii: „Problemele de matematică ar trebui să fie motivate nu numai prin ştiinţe, ci şi prin arte. (...) Studenţii nu ar trebui să fie învăţaţi să rezolve probleme într-un mod robotic; în schimb, ei ar trebui îndrumaţi să descopere idei matematice cheie pe cont propriu. Matematica ar trebui să fie un captivant proces creativ de descoperire! Matematica ar trebui să fie interactivă şi colaborativă. Studenţii ar trebui să fie încurajaţi să descopere lucruri împreună, şi să lucreze împreună. Aşa are loc cercetarea matematică, şi aşadar acest lucru trebuie să se reflecte în sala de clasă!" (Manjul Bhargava)[77].

Motorul principal rămâne, chiar şi în inima celei mai abstracte dintre ştiinţele exacte, pasiunea[78], definitorie pentru motivaţia profundă a fiinţei umane: „Lucrul cel mai important pentru tinerii matematicieni este să încerce să găsească unele direcţii în care pot înainta cu pasiune. Dacă nu te pasionează o problemă, nu poţi lucra cu adevărat la ea. Nu te poţi concentra dacă nu ai ceva de

[77] „În măsura în care matematica este o ştiinţă, ea are probleme complexe, ce nu pot fi rezolvate decît prin dezvoltări de cunoaştere, care presupun interacţiune şi, adesea, lucrul în echipă. (...) Matematica este însă şi artă, fiind necesar un spaţiu creator, care este subiectiv şi care depinde de individ. În măsura în care matematica este artă, este nevoie de ingeniozitate şi creativitate. În măsura în care este ştiinţă, este nevoie de colaborare, în special în cazul problemelor complexe, care, în general, presupun lucrul mai multor matematicieni. Ca artă, matematica se poate face la orice vîrstă" (Dan Burghelea, http://www.observatorcultural.ro/*articleID_25580-articles_details.html).

[78] „Cred că pentru a duce o viaţă mulţumitoare trebuie să urmăreşti ceva de care eşti pasionat. Nu este suficient să fii bun la matematică, deşi cu siguranţă ajută. Trebuie să iubeşti realmente s-o faci. Trebuie să simţi un imbold, de exemplu atunci când aştepţi un tren ca să pleci undeva, să iei o bucată de hârtie şi să începi să lucrezi la ultima ta problemă. Numai o astfel de pasiune te poate determina să mergi mai departe atunci când dai peste inevitabilele frustrări ale faptului de a fi blocat în partea dificilă a problemei" (Andrew Wiles, http://www.dima.unige.it/~bartocci/testi/wilesengl.pdf).

care să fii pasionat. Cel mai bun lucru pentru oameni, pentru studenţii licenţiaţi, să spunem, este să găsească direcţii care stimulează cu adevărat imaginaţia. Cred că este foarte important!" (Elon Lindenstrauss).

La capătul cunoaşterii apare astfel rodul intersubiectivităţii, ceea ce o motivează în chipul cel mai profund: „Iubirea unei fiinţe umane pentru o alta este poate încercarea cea mai dificilă pentru fiecare dintre noi. Este cea mai înaltă mărturie despre noi înşine, opera supremă pentru care toate celelalte nu sunt decât pregătiri" (Rainer Maria Rilke).

Momentele de graţie ale descoperirii răsplătesc pe deplin străduniile neobosite ale cercetătorului, perseverenţa sa în urmărirea unei ţinte adesea ascunse mult timp privirii: „Sigur că partea cea mai plină de satisfacţii este momentul 'Aha', emoţia descoperirii şi bucuria înţelegerii a ceva nou – sentimentul de a fi pe vârful unei coline şi a avea o perspectivă clară. Dar în majoritatea timpului, a face matematică înseamnă pentru mine ceva asemănător cu o lungă excursie fără vreo cărare sau vreo ţintă la orizont" (Maryam Mirzakhani).

Paradoxal, aparenta piedică întâmpinată de cunoaşterea ştiinţifică actuală, legată de problema corectitudinii sau a coerenţei interne se transformă într-un avantaj nesperat, sau un prilej surprinzător de progres, acolo unde se ajunge la limitele posibilităţilor experimentale: „În epoca lui Newton problema era de a scrie ceva ce este corect – el nu s-a confruntat niciodată cu problema de a scrie un nonsens, însă din secolul al XX-lea avem un cadru conceptual bogat legat de relativitate, mecanică cuantică ş.a.m.d. În acest cadru de lucru este dificil să faci lucruri care sunt fie şi intern coerente, cu atât mai puţin corecte. În fapt, acest lucru e favorabil în sensul că reprezintă una dintre principalele unelte pe care le deţinem în încercarea de a face progrese în fizică. Fizica a progresat spre un domeniu în care experimentul este un pic dificil... Totuşi, faptul că dispunem de o structură logică bogată care ne constrânge destul de mult în termenii a ceea ce este consistent constituie una dintre principalele raţiuni pentru care suntem încă în stare să facem progrese"[79].

[79] Edward Witten, apud „Edward Witten" interview, *Superstrings: A Theory of Everything?*, 1992, ed. P.C.W. Davies, Julian Brown.

În cercetarea matematică, capacitatea de ordonare raţională a logicii se combină în mod fericit cu fertilitatea intuiţiei creative: „Încep cu adevărat să înţeleg că logica, cu toate că reprezintă un instrument cât se poate de bun pentru organizarea raţionamentului nostru, nu poate egala acuitatea geometriei în direcţionarea minţii spre descoperire. Am sentimentul că logica ne poate spune dacă argumentele şi demonstraţiile sunt concludente; însă realmente nu cred că ne poate spune cum să descoperim argumente şi demonstraţii concludente" (Galileo Galilei).

Din istoria ştiinţei nu lipsesc consideraţii ce aruncă o lumină asupra raportului dintre demersul ştiinţific, reflecţia filosofică şi cea teologică, şi asupra modului în care această relaţie a influenţat alcătuirea edificiului conceptual al matematicii moderne. Un caz celebru este cel al lui Bernhard Riemann, creatorul în matematică al conceptului de varietate: „Riemann a fost influenţat în mod semnificativ de filosofie, care i-a modelat matematica şi conceptele, mai presus de toate conceptul său de varietate sau caracterul de multiplicitate ca *Mannigfaltigkeit* – adică, ca o anumită pliere multiplă înăuntrul unei unităţi (termenul german *Falt* înseamnă 'fald') în cazul spaţiului, definind un spaţiu dat ca fiind compus din alte spaţii (locale) şi relaţia dintre ele. Termenul englezesc standard este 'manifold', utilizat ca un substantiv. Conceptul lui Riemann poate fi cumva datorat lui Kant, ce apare a fi primul care a folosit în mod consistent termenul în filosofie, şi poate că, de asemenea, unor anumite idei teologice. Riemann studiase la început teologia şi termenul german pentru 'trinitate' este *Dreifaltigkeit*, 'trei cuprinse într-una', cum s-ar spune. Conceptul lui Riemann rezultă astfel dintr-o suprapunere complexă a gândirii matematice, filosofice şi teologice"[80].

Ladislav Kvasz a pus în evidenţă „legătura invizibilă" dintre matematică şi teologie, remarcând rolul decisiv al separării ontologiei de epistemologie operat de teologia monoteistă pentru a deschide calea descrierii matematice a fenomenelor: „Această influenţă ascunsă [a teologiei asupra matematicii] priveşte frontiera care distinge fenomenele deschise descrierii matematice de cele care nu

[80] Arkady Plotnitsky, „Bernhard Riemann's Conceptual Mathematics and the Idea of Space", http://web.ics.purdue.edu/~plotnits/PDFs/Riemann.pdf, pp. 112-113.

admit o descriere matematică. (...) Separând ontologia de epistemologie, teologia monoteistă a făcut posibilă explicarea a toată ambiguitatea legată de aceste fenomene ca rezultat al finitudinii umane şi astfel înţelegerea fenomenelor însele ca neambigue, şi prin urmare accesibile descrierii matematice"[81].

O adâncire a reflecţiei istorice în care conştiinţa critică apare conjugată cu travaliul hermeneutic poate arunca o lumină elocventă asupra raportului dintre tradiţie şi libertate, care să elibereze gândirea din cercul vicios al unor false antinomii: „Şi critica este o tradiţie. Aş spune chiar că ea se înrădăcinează în cea mai impresionantă tradiţie, aceea a actelor liberatoare, a Exodului şi a Resurecţiei. Poate că n-ar mai exista interes pentru emancipare, nici anticipare a eliberării, dacă s-ar şterge din genul uman amintirea Exodului, amintirea Resurecţiei... Dacă aşa stau lucrurile, nimic nu este mai înşelător decât pretinsa antinomie între o ontologie a înţelegerii prealabile şi o eshatologie a eliberării. Am întâlnit în altă parte aceste false antinomii ca şi cum ar trebui să alegem între reminiscenţă şi speranţă! În termeni teologici, eshatologia nu este nimic fără recitativul actelor de eliberare din trecut. (...) Este sarcina reflecţiei filozofice să pună la adăpost de opoziţiile înşelătoare interesul pentru reinterpretarea moştenirilor culturale ale trecutului şi interesul pentru proiecţiile în viitor ale unei omeniri eliberate. Dacă cele două interese sunt separate în mod radical, atunci hermeneutica şi critica nu mai sunt ele însele decât... ideologii!"[82].

Arta însăşi, ca reflector iconic, proiectează asupra zbuciumatului tumult al energiilor vieţii lumina tainei transcendente şi transcendentale, sursele de taină ale depăşirii antagonismului existenţial şi ale unei paradoxale „uniri a contrariilor": „Melancolia începu să se nască pe pânză, evocând ideea unei femei care a cunoscut toată suferinţa umană şi care, totuşi, râdea"[83].

Arta poartă în sine totodată capacitatea de a uni în sine momentele temporale, de a aboli diviziunile spaţio-temporale prin

[81] Ladislav Kvasz, „The Invisible Link Between Mathematics and Theology", material disponibil la http://www.asa3.org/ASA/PSCF/2004/PSCF6-04Kvasz.pdf, link accesat în data de 22 Aprilie 2016.

[82] Paul Ricoeur, „Eseuri de hermeneutică", pp. 272-273.

[83] Rudyard Kipling, „Se lasă noaptea", ed. Litera Internaţional, Bucureşti, 2012, p. 183.

intermediul unui act de prezentificare plastică: „O operă de artă o porţi totdeauna în tine ca pe un întreg, şi chiar dacă filozofia estetică pretinde că operele cuvântului şi ale muzicii, spre deosebire de artele plastice, depind de timp şi de scurgerea lui, tind şi ele, totuşi, să fie întregi în orice clipă. În început trăiesc şi mijlocul, şi sfârşitul, prezentul e îmbibat de trecut, şi chiar şi concentrarea totală asupra trecutului oglindeşte grija pentru viitor”[84].

Schimbarea de paradigmă exprimată de rezultatele contra-intuitive din domeniul teoriei relativităţii şi fizicii cuantice se răsfrânge şi se extinde tot mai mult în domeniul biologiei, cu implicaţiile sale asupra complexităţii realităţii şi a cauzalităţii globale (nu fără legătură cu aspectul consistenţei ei intersubiective): „O metaforă folositoare ar putea fi dată de schimbările în gândire asociate cu fizica de la începutul secolului al XX-lea. Fizica newtoniană operează în mare parte în ceea ce numesc lumea simţului comun, lumea kantiană. Kant a fost filosoful german care a argumentat că privim realitatea şi modul în care înţelegem realitatea depinde de ceea ce suntem. O simţim în termeni de 3 dimensiuni spaţiale şi timp, este modul în care operăm. Iar fizica newtoniană operează în acea lume a simţului comun. Însă relativitatea şi mecanica cuantică nu ocupă o lume a simţului comun. Ele operează într-o lume mult mai abstractă. Este foarte dificil pentru o persoană necalificată să înţeleagă ceea ce se spune. Este fixat în ecuaţii. Pare realmente ceva din afara vederii noastre normale despre lume şi desigur înseamnă că, în cel mai bun caz, realitatea sau fizica la extreme, asemenea particulelor elementare sau supraconductivităţii, se deplasează într-o lume foarte neobişnuită. Acum, încep să mă întreb dacă nu cumva, în biologie, ne-am gândit tot în termeni de reprezentări simple, de spaţiu 3-dimensional şi timp. Putem să ne imaginăm mecanisme moleculare şi funcţii celulare în termeni de mici bile de biliard care se ciocnesc între ele şi reacţionează. Atunci când ai reţele regulatoare complexe, care sunt esenţiale pentru viaţă, atunci când începi să analizezi aceste reţele complexe şi modul în care ele operează, începi să te întrebi dacă nu încep a emerge anumite lucruri contra-intuitive. Aşadar la fel ca în cazul lumii kantiene, fiinţele umane au un simţ al cauzalităţii, al dependenţei prin care

[84] Thomas Mann, „Doctor Faustus”, ed. RAO, 2005, pp. 818-819.

A duce la B, la C, la D, la E. Aşa ne gândim la lucruri, ştii? Însă dacă avem reţele complexe, care se scindează şi totodată se împacă, care ocupă poziţii diferite în aceeaşi reţea, ce reacţionează pozitiv precum şi negativ, comportarea generală a acestei reţele poate deveni foarte neaşteptată, foarte neobişnuită, şi contra-intuitivă. Şi mă întreb cum va fi nevoie să reflectăm la reţelele şi interacţiunile globale ce se desfăşoară în componentele vieţii, îndeosebi în celule, şi dacă acest lucru va genera comportamente cu adevărat surprinzătoare. Vom vedea unele comportamente emergente din aceasta pe care nu le anticipăm. Nu ştiu încotro merg lucrurile, dar ce vreau să spun este că ar trebui să începem să concepem noi moduri de analizare a acestor tipuri de reţele. Până în prezent, am folosit analogii cu maşinării. Ai regulatorul dintr-o maşină cu abur şi vezi cum funcţionează. Este făcut de om, e foarte simplu, e cauzal, şi merge într-o singură direcţie. Însă în biologie e posibil să se creeze moduri de a face lucruri în termeni regulatori cu care nu suntem tocmai familiari. E cu putinţă ca ei să ne transporte din lumea simţului comun cu care ne-am simţit atât de familiari, într-un fel de lume stranie pe care abia urmează să fim în stare s-o formulăm cu ajutorul matematicii, aidoma relativităţii şi mecanicii cuantice" (Paul Nurse).

Studiul biologiei văzute prin prisma teoriei complexităţii ca un sistem dinamic neliniar, manifestând o stabilitate şi o robusteţe structurală remarcabilă, solicită, s-a spus, depăşirea determinismului genetic în înţelegerea vieţii: „Remarcabila stabilitate şi robusteţe a dezvoltării biologice înseamnă că un embrion poate porni din stadii iniţiale diferite – de exemplu, dacă gene individuale sau celule întregi sunt distruse accidental – şi să ajungă totuşi la aceeaşi formă matură caracteristică pentru specia sa. Evident, acest fenomen este absolut incompatibil cu determinismul genetic. După cum spune Keller, întrebarea este: 'Ce anume păstrează traiectoria dezvoltării?' (...) Existenţa unor căi multiple este, bineînţeles, o proprietate esenţială a tuturor reţelelor; ea poate fi considerată chiar caracteristica definitorie a unei reţele. Nu este, prin urmare, surprinzător că dinamica neliniară (matematica teoriei complexităţii), care este remarcabil de bine adaptată pentru analiza reţelelor, are o contribuţie importantă la înţelegerea naturii robusteţii şi a stabilităţii dezvoltării. În limbajul teoriei complexităţii, procesul de

dezvoltare biologică este văzut ca desfăşurarea continuă a unui sistem neliniar.(...) Întregul proces poate fi reprezentat matematic printr-o traiectorie în 'spaţiul fazelor', deplasându-se în interiorul unui 'bazin de atracţie' către un 'atractor' care descrie funcţionarea organismului în 'forma sa adultă stabilă'. O proprietate esenţială a sistemelor neliniare complexe este că ele prezintă o anume 'stabilitate structurală'. Un bazin de atracţie poate fi deformat fără a schimba caracteristicile de bază ale sistemului. În cazul unui embrion în dezvoltare, aceasta înseamnă că condiţiile iniţiale ale procesului pot fi schimbate într-o anumită măsură fără a perturba serios dezvoltarea în ansamblu"[85].

Misterul materiei înseşi manifestă o coerenţă rezultând din natura sa ondulatorie, ce iese din cadrul oferit de o teorie pur corpusculară: „Dacă doi sau mai mulţi atomi au unde ale căror faze se suprapun exact, despre care se poate spune prin urmare că sunt transportaţi de către aceeaşi undă, mişcările lor nu vor mai putea fi considerate în întregime independente, iar aceşti atomi nu vor mai putea fi trataţi în calculele de probabilitate ca nişte unităţi distincte. Mişcarea acestor atomi 'în undă' prezintă deci un fel de coerenţă" (Louis de Broglie). Această observaţie are o deosebită semnificaţie. Ea lasă să se prevadă stări ale materiei pe care le putem numi 'stări coerente', stări în care între mişcările corpusculilor se stabileşte o ordine care se manifestă la stare macroscopică şi care face ca materia să capete proprietăţi noi. Aceste proprietăţi sunt o consecinţă directă a naturii ondulatorii a materiei. Ele ar rămâne de neînţeles din punctul de vedere al unei teorii pur corpusculare"[86].

Realizând caracterul ei impredictibil, cercetarea ştiinţifică descoperă potenţialul logosic inepuizabil al naturii activat la întâlnirea cu logosul omenesc cuprinzător: „Ceea ce găsesc a fi atât de pasionant cu privire la cercetare este tocmai această impredictibilitate. Evoluţiile teoretice duc la breşe care, la rândul lor, ne îngăduie să explorăm noi fenomene care cer mai multă teorie şi aşa mai departe. Acest lucru ne conduce din surpriză în surpriză, iar emoţia

[85] Fritjof Capra, „Conexiuni ascunse: integrarea dimensiunilor biologice, cognitive şi sociale într-o ştiinţă a durabilităţii", ed. Tehnică, Bucureşti, 2004, pp. 248-250.
[86] Alfred Kastler, „Această stranie materie", ed. Politică, Bucureşti, 1982, pp. 150-151.

vine din faptul că Natura are întotdeauna mai multă diversitate pusă de-o parte pentru noi decât putem înţelege" (Serge Haroche).

Apare menifestată, chiar de către importanţi specialişti, nevoia unei coborâri, a unei ieşiri a ştiinţei din turnul de fildeş al formalismului specializat pentru a veni în întâmpinarea publicului larg, în câmpul deschis al dezbaterilor publice, la întâlnirea generatoare de sens cu arta, filosofia, psihologia, teologia şi toate celelalte aspiraţii umane: „Mulţi universitari, între care ne numărăm şi noi, realizăm acum că dacă dorim să ajungem la oamenii care ar putea să beneficieze de cercetarea noastră, trebuie să ieşim din turnul de fildeş. Noi, universitarii, avem nevoie să participăm la discuţiile în care restul lumii se angajează în fiecare zi" (Jonathan Wai)[87].

Doar astfel, odată refăcute sinapsele fundamentale din corpul cunoaşterii, acesta va putea reînvia hrănit de sângele dragostei, mişcat de speranţa unei frumuseţi ce ne întâmpină aievea din adâncimi eshatologice: „Mai mult ca oricând tânjim după scânteietoarea vioiciune a iubirii neîngrădite şi, mai mult ca oricând, idolii sterpi ni se pun de-a curmezişul. O lume de categorii, golită de spirit, aşteaptă să-i reînvie viaţa. (...) Speranţa unei noi frumuseţi. Făgăduinţa, taina frumuseţii"[88].

În acest „punct de întoarcere", limbajul capătă nuanţe aurorale, redobândindu-şi legătura profundă cu viaţa, puterea de actualizare şi comunicare prin numire a prezenţei, forţa de plasticizare şi transfigurare, capacitatea de constituire a unui „trup" viu al cunoaşterii: „Dar – ce miracol! – spunem 'scaun' sau 'fereastră' sau 'ceas', cuvinte care desemnează simple obiecte din lumea asta rece şi nepăsătoare ce ne înconjoară, şi totuşi, brusc, transmitem prin ele ceva misterios şi indefinit, ceva ca un fel de cheie, ca un mesaj

[87] „Nu m-aş concentra numai pe matematică, ci pe ştiinţă şi artă şi orice poate promova activitatea creativă în oamenii tineri. Când aceasta se dezvoltă, putem avea o anumită înrâurire, dar nu înainte de asta. Aflându-ne înăuntrul turnului nostru de fildeş, ce putem spune? Suntem în interiorul acestui turn de fildeş, şi ne simţim foarte confortabil aici. Dar nu putem spune într-adevăr multe deoarece nici nu nu înţelegem lumea suficient de bine. Trebuie să ieşim afară, şi lucrul acesta nu este atât de simplu" (Mikhail Gromov).

[88] Saul Bellow, „Darul lui Humboldt", vol. 1, ed. Art, Bucureşti, 2012, pp. 66-67. „A trăi integral gîndirea înseamnă a o elibera de obişnuinţa superficială de a vîrî totul în categorii" (George Călinescu, „Principii de estetică", ed. Litera Int., 2003, p. 36).

patetic dintr-o tainică zonă a fiinţei noastre. Spunem 'scaun', dar de fapt nu vrem să spunem 'scaun', şi lumea ne înţelege. Sau cel puţin ne înţeleg cei cărora le este destinat mesajul în chip secret, criptic, trecând neatins prin mulţimile indiferente şi ostile. Aşa încât perechea aceea de saboţi, lumânarea aceea, scaunul acela nu înseamnă nici saboţi, nici lumânarea sleită, nici scaunul de paie, ci Van Gogh, Vincent (mai ales Vincent): înfrigurarea, angoasa, singurătatea lui; aşa că sunt mai degrabă un autoportret, descrierea celor mai tainice şi mai dureroase năzuinţe ale lui. Slujindu-ne de obiectele acelea exterioare şi indiferente, obiecte din lumea rece şi rigidă de dinafara noastră, care există poate de dinainte de noi şi e foarte probabil că va continua să existe, nepăsătoare şi rece, când vom fi morţi, de parcă aceste obiecte nu ar fi decât punţi tremurătoare şi efemere (cum sunt cuvintele pentru poet) spre a trece peste prăpastia ce se cască veşnic între om şi univers; de parcă ar fi simboluri ale acelui ceva adânc şi secret pe care-l reflectă; indiferente şi obiective şi cenuşii pentru cei care nu sunt în stare să înţeleagă cheia, dar calde şi încordate şi pline de tainice intenţii pentru cei care o cunosc. Fiindcă în realitate aceste obiecte pictate nu sunt cele ale acelui univers indiferent, ci obiecte create de fiinţa singuratică şi deznădăjduită, dornică de comunicare, care face cu obiectele ceea ce sufletul face cu trupul: impregnându-l cu năzuinţele şi sentimentele lui, manifestându-se prin zbârciturile pielii, prin strălucirea ochilor, prin zâmbete şi prin colţul buzelor"[89].

Într-o vedere în care contextul şi subiectivitatea umană apar reciproc integrate, lucrurile lumii se orientează cu faţa spre noi şi „gesticulează", căpătând transparenţa şi adâncimea insondabile ale reflectării chipului omului: „Marea surpriză şi marea bucurie a literaturii se află în această descoperire uimitoare de sine pe care o ai [privind] lumile ori lumea într-o oglindă ca şi când ai fi devenit tu însuşi oglinda lumii. Un sine-însuşi care, deodată, nu mai este un scandal monstruos, ci un sine-însuşi, o fiinţă integrată, înconjurată de un context, adică justificată de un context atât de bogat, imens, universal" (Eugen Ionescu).

Jocul dintre ordinea unitară a realităţii constituite în conştiinţă şi caracterul inefabil al evenimentului de unică survenire creează tensiunea unei paradoxale tinderi prin credinţă spre o sinteză

[89] Ernesto Sabato, „Despre eroi şi morminte", ed. Humanitas Fiction, 2013, p. 448.

duhovnicească, spre imposibilul făcut posibil: „Cine ia în considerare istoria, acela trebuie să aducă cu sine, după opinia mea, cea mai mişcătoare şi proaspătă încredere în puterea ordonatoare a spiritului nostru şi a metodelor noastre, dar, în afara şi în ciuda acestui lucru, trebuie să trateze cu respect adevărul inefabil, realitatea, unicitatea evenimentului. A te îndeletnici cu istoria, dragul meu, nu este o glumă şi un joc iresponsabil. A te îndeletnici cu istoria presupune convingerea că năzuieşti spre ceva imposibil şi totuşi necesar şi de maximă importanţă. A te îndeletnici cu istoria însemnează: a te lăsa în seama haosului şi a-ţi păstra totuşi credinţa în ordine şi sens" (Hermann Hesse, „Jocul cu mărgele de sticlă").

Ştiinţa contemporană a ajuns la intuirea conştiinţei ca realitate fundamentală a lumii şi focar transcendental al existenţei fenomenale: „Privesc conştiinţa ca fundamentală. Consider că materia este derivată din conştiinţă. Nu putem trece dincolo de conştiinţă. Toate lucrurile despre care vorbim, tot ceea ce privim ca existent, postulează conştiinţa" (Max Planck).

În sensul ascendent al achiziţiilor conştiinţei umane, tragicul conflict al finalităţilor ce culminează cu condiţia vieţii spre moarte este integrat ca un moment estetic al experienţei mistice, sau al devenirii fiinţei istorice în relaţia sa cu transcendenţa: „Tragicul poate figura ca un moment al experienţei religioase numai atunci când îşi pierde finalitatea, când este subordonat ca o fază tranziţională şi în ultimă instanţă este indicată posibilitatea transcenderii sale de sine. S-ar putea vorbi doar de o divină comedie, dar nu şi de o divină tragedie. După cum observă Karl Jaspers, tragedia însăşi conduce la transcendenţă şi acest lucru înseamnă că tragicul nu poate fi absolut, ci numai un moment din prim-plan. Nu se află în fundalul fiinţei, ci numai în aparenţa timpului. În toate marile tragedii nu există sensul unei totale pierderi, ci convingerea unui câştig în ciuda pierderii aparente, o victorie în pofida aparentei înfrângeri. Tragicul, prin urmare, poate figura în experienţa religioasă numai ca un moment estetic care nu este auto-suficient şi care în izolare transmite chiar ceva anti-religios. Pan-tragismul nu se poate potrivi cu conştiinţa religioasă şi în expresia artistică nu poate fi nici un loc pentru tragic în finalitatea sa absolută"[90].

[90] S. Vahiduddin, „Aesthetic experience and beyond", în „Contemporary indian philosophy", Untwin Brothers Limited, The Gresham Press, Old Woking, Surrey, 1974, pp. 307-308.

În această dispoziţie de spirit însăşi rătăcirea prin întuneric este o înaintare spre momentul revelator şi al regăsirii de sine în lumină: „Poate că aş putea descrie cel mai bine experienţa pe care o am în lucrul meu la matematică în termenii unui periplu printr-un palat neexplorat, cufundat în întuneric. Păşeşti în prima cameră a casei uriaşe şi e întuneric beznă. Te împleticeşti prin jur lovindu-te de mobilă, dar treptat înveţi locul fiecărei piese de mobilier. În cele din urmă, după şase luni sau cam aşa ceva, găseşti întrerupătorul de lumină, aprinzi lumina şi deodată totul este iluminat. Poţi să vezi exact unde erai. Apoi te deplasezi în următoarea cameră şi petreci alte şase luni în întuneric. Astfel că toate aceste breşe, deşi uneori sunt de scurtă durată. uneori întinzându-se pe o perioadă de o zi, două, ele constituie punctul culminativ al – şi n-ar putea exista în lipsa – multor luni de poticnire prin întuneric care le preced”[91].

Principiul călăuzitor în expediţiile cunoaşterii este însăşi simţirea înţelegătoare: „Mereu vreau să încerc să înţeleg de ce merg lucrurile. Nu sunt interesat în obţinerea unei formule fără a şti înţelesul ei. Întotdeauna mă străduiesc să sap în spatele scenei, aşa că dacă am o formulă, înţeleg de ce este aici. Şi înţelegerea este o noţiune foarte dificilă. Oamenii cred că matematica începe atunci când aşterni în scris o teoremă urmată de o demonstraţie. Acesta nu este începutul, acesta e doar sfârşitul. Pentru mine, locul creativ din matematică vine înainte de a începe să pui lucrurile pe hârtie, înainte de a încerca să scrii o formulă. Îţi imaginezi diferite lucruri, le întorci pe toate părţile în mintea ta. Încerci să creezi, la fel cum încearcă să creeze un muzician muzică, sau un poet. Nu există reguli trasate. Trebuie s-o faci în felul tău propriu. Însă la final, aşa cum un compozitor trebuie să-şi aştearnă creaţia pe hârtie, trebuie să pui în scris lucrurile. Dar stadiul cel mai important îl constituie înţelegerea. O demonstraţie prin sine însăşi nu-ţi oferă înţelegere. Însă pentru a înţelege de ce funcţionează, trebuie să ai o reacţie urgentă şi de bază la acest lucru. Trebuie s-o simţi”[92].

Această simţire înţelegătoare creează în fapt conexiunea nemijlocită între toate domeniile creativităţii umane, a căror inseparabilitate la nivel fizic reprezintă o importantă descoperire recentă a

91 Andrew Wiles, http://www.pbs.org/wgbh/nova/physics/andrew-wiles-fermat.html.

92 Extras din Interviul: „Michael Atiyah’s Imaginative State of Mind”, realizat de Siobhan Roberts, publicat în *Quanta Magazine* în data de 9 Martie 2016.

ştiinţei: „Se ştie de mult timp că o anume parte a creierului reacţionează luminos atunci când asculţi o muzică frumoasă, sau citeşti o poezie inspirată, sau contempli nişte tablouri bine realizate — şi toate aceste reacţii se întâmplă în acelaşi loc ['creierul emoţional', mai precis cortexul median orbitofrontal]. Şi s-a ridicat întrebarea: Este aprecierea matematicii similară, sau e diferită? Iar concluzia a fost: Aceeaşi bucăţică de creier care apreciază frumuseţea în muzică, artă şi poezie este implicată şi în aprecierea frumuseţii matematice. Şi aceasta a fost o mare descoperire"[93].

Desigur că „a înţelege un fenomen care a fost destul de puţin cercetat cere o abordare calitativă care este atât adaptativă, cât şi inovativă" (Josée Audet şi Gérald d'Amboise). Este o muncă ce se aseamănă cu febrilitatea şi prospeţimea gândirii lui Sherlock Holmes, în care se combină atenţia aflătoare de indicii (dintre care unele aparent nesemnificative se dovedesc în ultimă instanţă decisive) cu o capacitate uimitoare de a pune lucrurile în legătură (gândire asociativă): „Imaginează-ţi cum lucrează Holmes. El găseşte mărunte indicii – precum o bucăţică de ruj, ciorapi rupţi – şi rezolvă misterul. Ştiinţa, îndeosebi, cercetarea ştiinţifică, nu are o reprezentare clară. Este obscură. În cursul muncii tale, aduni indicii şi încerci să obţii o imagine clară. Persoana care reuşeşte să găsească imaginea cu un număr minim de indicii câştigă cursa" (Andre Geim). O condiţie esenţială a reuşitei este interesul real purtat până la cufundarea de sine în taina realităţii studiate: „Dacă te interesează cu adevărat subiectul, simţi imboldul de a te cufunda în el – şi acesta este lucrul care duce la o bună dizertaţie. În realitate, acesta este poate cel mai important element în producerea cercetării de calitate în general" (Eric S. Maskin). Nu în ultimul rând, cunoaşterea umană de geniu are capacitatea de a sesiza coeziunea şi inseparabilitatea axiologică a făpturilor şi aspectelor din ansamblul creaţiei, recuperând pentru o întregire a imaginii asupra vieţii şi tainei ei lucruri aparent nesemnificative: „Dacă urmează să devii scriitor, poţi face importantă moartea unui canar, o poţi conecta la întregul lanţ al vieţii şi la taina vieţii" (Nadine Gordimer)[94].

---

[93] Idem.

[94] Condiţia de bază, receptivitatea cuplată cu capacitatea de selecţie a semnificativului: „Artistul este un receptacul pentru emoţii care vin din tot locul; din cer, de pe pământ, dintr-un petec de hârtie, de la o figură trecătoare, din pânza unui păianjen" (Pablo Picasso).

Atracţia noutăţii se combină în spiritul ştiinţific cu abordarea critică, cu o capacitate selectivă a gândirii ce evită aglomerările haotice, îngrămădirile cantitative de fapte, filtrând informaţia: „Cred că un avantaj important îl constituie faptul că sunt foarte curios şi foarte atras de noutate, de noi moduri de a gândi asupra lucrurilor. Dar combin acest lucru cu o abordare mai degrabă critică. Astfel, deşi sunt curios şi atras de noi explicaţii, sunt totodată foarte sceptic în privinţa lor. Cu siguranţă nu sunt o persoană care îşi aminteşte pur şi simplu fapte" (Paul Nurse).

O altă lecţie importantă a cercetării ştiinţifice, remarcată îndeosebi în ştiinţele experimentale, este vederea în diverse adâncimi a scopurilor sale, echivalentă cu o coordonare a vederilor parţiale în lumina unei viziuni/intenţionalităţi mai cuprinzătoare: „Am simţit întotdeauna că este important să-ţi stabileşti scopuri suficient de ambiţioase ca să-ţi motiveze munca până la sfârşit, şi îndeajuns de realiste cât să poţi colecta rezultate intermediare. Grupul nostru a lucrat în acest fel, cumpănind proiecte de durată cu experimente mai uşor de realizat care s-au dovedit a fi pâinea şi untul vieţii noastre de zi cu zi ca experimentatori. Pentru a avea succes în acest joc, trebuie să fii în acelaşi timp flexibil şi determinat. Suficient de flexibil ca să-ţi adaptezi scopurile de cercetare problemelor pe care le poţi întâlni şi îndeajuns de determinat încât să nu renunţi la scopurile de lungă distanţă în faţa dificultăţilor" (Serge Haroche).

Jocul dintre abilităţile tehnice şi profunzimea viziunii, dintre imaginaţia creativă şi reflecţia critică apare decisiv în dinamica cercetării ştiinţifice, care capătă în acest punct reflexe comune cu creativitatea artistică: „Demonstraţia este produsul final al unei îndelungate interacţiuni între imaginaţia creativă şi raţionamentul critic. Fără demonstraţie proiectul rămâne incomplet, dar fără influxul imaginativ nu poate porni niciodată. Se poate remarca aici o analogie cu lucrarea artistului creativ din alte domenii: scriitor, pictor, compozitor sau arhitect. Viziunea survine prima, se dezvoltă într-o idee care devine schiţată cu titlu de încercare, şi în cele din urmă se realizează elaboratul proces tehnic de clădire a operei de artă. Însă tehnica şi viziunea trebuie să rămână în contact, fiecare dintre ele modificând pe cealaltă potrivit propriilor sale reguli" (Michael Atiyah). Mai mult decât atât, acelaşi autor afirmă efectul pozitiv al interacţiunii disciplinelor în ansamblul dinamis-

mului psihic şi chiar mai larg, social: „N-ar trebui să priveşti matematica drept o lume închisă în sine, ci interacţiunea dintre matematică şi alte discipline este sănătoasă atât pentru individ, cât şi pentru societate".

Orizontul ştiinţei transcende formalismul ştiinţific, un argument decisiv în acest sens fiind consistenţa implicării contextuale a gândirii umane: „Nici un sistem formal nu poate, cu certitudine, fi pretins capabil să reprezinte toate înlănţuirile de idei contextuale" (Kurt Gödel). Ştiinţa însăşi, „o interdependenţă între dezvoltarea logică a teoriei şi realitatea faptelor" (Daniel McFadden), constituie „o stratificare a unor diverse tipuri de limbaj, şi modul în care demonstraţia leagă aceste straturi constituie esenţa strategiei demonstraţiei" (Rebecca Newberger Goldstein). Capacitatea de autodepăşire a omului, trăsătură apofatică a fiinţei create după chipul lui Dumnezeu, împinge la infinit orizontul cunoaşterii: „Numai cei mediocri sunt suprem încrezători în abilitatea lor. Cu cât eşti mai bun, cu atât îţi stabileşti standarde mai înalte ţie însuţi – poţi vedea dincolo de accesul imediat" (Michael Atiyah).

Rigoarea omului de ştiinţă nu este menită a îngrădi, ci, dimpotrivă a echilibra capacitatea sa vizionară, după cum morala autentică nu sufocă elanul mistic: „Rigoarea este pentru matematician ceea ce este moralitatea pentru om în general. Nu constă în a demonstra totul, ci în a menţine o distincţie netă între ceea ce este presupus şi ceea ce este demonstrat, şi în străduinţa de a presupune cât mai puţin cu putinţă la fiecare stadiu" (André Weil).

Natura demersului ştiinţific împleteşte în sine perspective multiple şi complementare: „În ciuda faptului că logicismul, intuiţionismul şi formalismul nu pot fi socotite a oferi relatări complete asupra naturii matematicii, fiecare dintre ele exprimă un important adevăr parţial cu privire la acea natură: logicismul, faptul că adevărul matematic şi demonstraţia logică merg mână în mână, intuiţionismul, că activitatea matematică pleacă de la performarea construcţiilor mentale, şi în cele din urmă formalismul, că rezultatele acestor construcţii sunt prezentate prin intermediul simbolurilor formale"[95].

[95] John L. Bell, „Philosophy of Mathematics", http://publish.uwo.ca/~jbell/The%20Philosophy%20of%20Mathematics.pdf, material accesat în data de 2 Aprilie 2016.

Grigore Moisil subliniază importanţa informaticii în restabilirea unităţii cunoaşterii, însă, desigur, cu condiţia ca informaţia să fie stăpânită nu doar de minte şi de puterile ei, ci de o conştiinţă luminată de har: „Informatica restabileşte nu numai unitatea matematicilor pure şi a celor aplicate, a tehnicii concrete şi a matematicilor abstracte, dar şi cea a ştiinţelor naturii, ale omului şi ale societăţii. Reabilitează conceptele de abstract şi de formal şi împacă arta cu ştiinţa, nu numai în sufletul omului de ştiinţă, unde erau întotdeauna împăcate, ci şi în filosofarea lor”[96].

În concepţia părintelui Ghelasie de la Frăsinei, gândirea ştiinţifică se mişcă între taina unei orientări către ceva dincolo de sine de la care primeşte încredinţare şi riscul unei proliferări formale infinite, în absenţa unei intenţionalităţi transcendentale, a raţionamentelor: „Omul Gândeşte şi Gândirea are un ‘ceva’ care o face să se ‘orienteze spre acesta’, fără de care nu-şi găseşte împlinirea. Este Tainică această ‘Orientare’ care dă Gândirii Raţiunea-convingerea de sine, autoconvingerea. Interesant, cum Gândirea se poate ‘opri’ doar în Raţionament. Dar nenorocirea este că Gândirea poate să-şi ‘producă raţionamente infinite’, până la ‘beţia şi desfrâul’ abstractizării”[97].

Separarea dintre domeniile cunoaşterii, petrecută din raţiuni metodologice, este artificială şi creează un câmp rezidual de prejudecăţi, ce nu demonstrează altceva decât insuficienţa unei izolări a părţii de întregul viu al existenţei şi de Chipul dumnezeiesc pecetluit pe viaţa creată: „Antropologia Creştină se ‘loveşte’ de ‘negativismul’ multor afirmaţii zis ştiinţifice, care în fond nu sunt decât ‘presupuneri zis ştiinţifice’. O ştiinţă care ‘neagă’ DIVINUL din Realitatea lumii este o ştiinţă insuficientă şi cu multe falsităţi. Dar şi o Religie care neagă ştiinţa este la fel de insuficientă, precum şi o filosofie închisă doar în sine, care este ‘oarbă în afara sa’”[98].

Părintele Ghelasie afirmă necesitatea înţelegerii unităţii iconice, inseparabile dintre spirit şi corp, aşa încât orice aspect al lumii materiale poartă în sine iradierile lumii spirituale, şi reciproc, orice

[96] Grigore C. Moisil, apud CNIV 2006 – Conferinţa Naţională de Învăţământ Virtual, edtiţia a IV-a, 2006.
[97] Ierom. Ghelasie Gheorghe, „În Căutarea unei Psihanalize Creştine” (ed. Platytera, 2014), p. 20.
[98] Ibid., p. 22.

aspect al lumii spirituale este modulat de inflexiunile energiilor corporale, împletirea şi înrudirea dintre aspectele lor creând oportunităţile unei înţelegeri mai complexe, neantagoniste, a raporturilor dintre ştiinţă şi religie: „Ştiinţa nu poate fi în 'gol' spiritual" (...) Creştinismul vine cu revelaţia Corpului ÎNVIAT Hristic. Aşa. Din punct de vedere Creştin, este un Corp alături de Spiritul Indestructibil. Această viziune dă Ştiinţei credit şi face o 'înrudire' între Religie şi Ştiinţă[99]. În ultimă instanţă, „Ştiinţa îşi caută şi ea 'bazele ei Spirituale'. (....) CONŞTIINŢA Ştiinţei se dovedeşte în măsura Spiritualităţii ei"[100].

Deschiderea atitudinii ştiinţifice spre orizontul de semnificaţii şi spre consistenţa dialogală şi euharistică a lumii spirituale apare posibilă prin depăşirea, intuită de ştiinţa contempoorană, a logicii antagoniste ataşate căderii ce structurează o înţelegere dezbrăcată de fiorul transcendental: „Iată primul reper al Gândirii Creştine: Afirmaţia directă fără negaţie. Vestitul precept creştin să 'iubeşti pe duşman' este tocmai recâştigarea Logicii adevărate, a UNITĂŢII absolute, încât a Gândi Creştineşte înseamnă în primul rând a 'Gândi fără negaţie-contrar' (...) Ştiinţa fizicii şi chimiei confirmă 'trinitatea' ultimelor particule elementare ale materiei. Matematica, ce este 'abstracţiunea' prin excelenţă, descoperă tocmai această 'esenţă a esenţelor', TRINITATEA UNITĂŢII. (...) Ştiinţa este domeniul direct al materiei şi Corpului. Dar Ştiinţa are bazele sale în Spiritul cel 'dincolo' de materie şi Corp"[101].

Înfrânarea tendinţelor scientiste reductive şi extinderea înţelegerii ştiinţifice până la o conectare cu cultura şi cu experienţele spirituale devin un pas înainte pe calea restabilirii imaginii integrale a omului: „Ştiinţa nu se poate 'limita' doar la 'domeniul' ei material. Aşa se vorbeşte tot mai mult de 'Ştiinţă şi Cultură', de Ştiinţa Spirituală. (...) Ştiinţa trebuie să ţină cont de 'experimentările de Duh, care sunt tot aşa de reale şi concrete ca şi cele materiale, dar în specificul de Duh'"[102].

Nefiind o „mistică energetic-impersonală", ci una „PERSONAL-DIALOGALĂ", mistica isihastă, afirmă, astfel, în ansamblul

[99] Ibid., pp. 126-127.
[100] Ibid., p. 128.
[101] Ibid., pp. 129-132.
[102] Ibid., p. 133.

cunoaşterii, necesitatea reîntoarcerii la „Suportul şi Originea energiilor, care este CHIPUL PERSONAL de FIINŢIALITATE" ca o ieşire din „panteismul energetic", în vederea refacerii imaginii (*eikon*) integralităţii fiinţiale, „în care Sufletul şi Corpul se află într-o unitate necontrară"[103].

O confuzie poate apărea din faptul că anumite interpretări meta-ştiinţifice interpretează tendinţele energetice de rememorare a Formelor ca o „devenire spre Formă". „Mitul evoluţionist" pretinde că „natura are legea formării omului", pe când „adevărata Lege este că Omul are legea formării Naturii". Menirea omului nu stă în naturalizarea sa, ci în „a asuma Trupul Naturii pentru a o ICONIZA-transfigura într-o URCARE a Naturii în DIVIN"[104]. În acest sens, „în Natură nu este alt mobil de evoluţie-creştere decât CHIPUL DIVIN de Filiaţie", în fapt „tainicul mobil al evoluţiei spre Om"[105]. Iar „Coborârea Permanentă a DIVINULUI în Creaţie şi Urcarea Creaţiei în DIVIN este TRUPUL HRISTIC, Taina cea mai Mare posibilă"[106].

În contextul actual, Părintele Ghelasie avertizează asupra riscului diluării patristicului cu „noul raţionalism", mărturisind despre nevoia vitală a regăsirii zestrei patristice, a reconstruirii prin aceasta de „punţi peste prăpăstii": „Exact ca în povestea lui Harap-Alb, fără Calul şi Hainele Tatălui nu se poate merge pe Drumul Vieţii. Valorile PATERNE sunt ZESTREA în Sine. Lumea a uitat de aceasta, făcându-şi tot felul de artificialităţi. (...) Eu Caut, ca şi Harap-Alb, caut straiele învechite şi Calul cel îmbătrânit al Paternităţii, ca o reînviere şi o renaştere a Originilor. Drumul Vieţii este lung şi cu multe probe grele şi doar cu CHIPUL Originilor se pot face punţi peste prăpăstii. Revelaţia Creştină este prin excelenţă REMEMORAREA ORIGINILOR. FIUL HRISTIC Vine în Lume cu REMEMORAREA în primul rând a CHIPULUI TATĂLUI, care este ORIGINEA din Absolut a tot ce există. Toată Spiritualitatea Creştină este în această SUPRAVALOARE PATERNĂ"[107].

---

[103] Ierom. Ghelasie Gheorghe, „Foaie de Practică Isihastă" (ed. Platytera, 2016), pp. 106-107.
[104] Ibid., p. 326.
[105] Ibid., p. 329.
[106] Ierom. Ghelasie Gheorghe, „Taina Filiaţiei" (ed. Platytera, 2011), p. 48.
[107] Ibid., pp. 319-320.

Revelaţia creştină descoperă sursa mai presus de fire a cunoaşterii de sine şi a lumii în cunoaşterea lui Dumnezeu. Prin ultima, doar, se pot depăşi confuziile legate de amestecul dintre realitatea originară, creată bună de Dumnezeu, şi fenomenologia căderii, care „strică şi deformează natura şi mişcările ei iniţiale", încât aşa-numitele tendinţe evolutive decelate de ştiinţă pot fi în fond expresia unei dinamici de „rememorare a Originilor" şi de ieşire din lupta cu „legile păcatului", ca o „evoluţie spre înduhovnicire"[108].

Metoda structuralistă comportă riscul centrării imaginii omului „pe structuri, care, la rândul lor, fără să mai reflecte ca suflet Divinitatea, se fac structuri desacralizate, ce se repercutează şi pe structurile corpului, cu devenirea unor funcţii anormale"[109]. Mistica iconică recuperează taina suportului dumnezeiesc al vieţii de creaţie, refăcând identitatea omului cu „evidenţa pe Filiaţie"[110]. Este icoana „Reîntoarcerii Fiului risipitor, care îşi reaminteşte Filiaţia şi aşa se reîntoarce la Tatăl"[111].

Pornind de aici, se dobândeşte înţelegerea importanţei participării la ritualul liturgic şi a recuperării unei intenţionalităţi şi unei condiţii euharistice, atât pentru transfigurarea personală cât şi pentru cea a lumii cel mai important lucru fiind să intrăm „în procesul de PREFACERE EUHARISTICĂ"[112], spre a ajunge părtaşi la taina Învierii în icoana unirii cu Dumnezeu.

Cunoaşterea umană în ansamblul ei are nevoie de o prelungire iconică, de o rodnică aşezare în orizontul „acoperirii universale" a Logosului divin, astfel încât „un creştin vede în ştiinţă taina lui Dumnezeu descoperită în lume, ca împărtăşire de taină pentru o şi mai mare «bucurie a tainei nesfârşite». După căderea din Rai, religia s-a despărţit de cunoaştere-ştiinţă, păcatul încercând o ştiinţă ruptă de religie. Acum trebuie o descifrare a ştiinţei căzute pentru reîntoarcerea la taina religiei fără de care nu este posibilă însănătoşirea. Aşa religia trebuie să întreprindă «convorbiri cu ştiinţa», ca să redea ştiinţei taina pierdută"[113].

---

108 Ierom. Ghelasie Gheorghe, „Foaie de Practică Isihastă", pp. 259-260.
109 Ierom. Ghelasie Gheorghe, „Moşul din Carpaţi", ed. Platytera, 2013, p. 339.
110 Ibid., p. 341.
111 Ibid., p. 340.
112 Ierom. Ghelasie Gheorghe, „Chipul Omului", ed. Platytera, 2013, p. 260.
113 Ierom. Ghelasie Gheorghe, apud ÎPS Irineu, Mitropolitul Olteniei: „Un chip duhovnicesc, la hotarul întâlnirilor semnificative", http://ghelasiegheorghe.blogspot.ro/ 2013/05/ips-irineu-mitropolitul-olteniei-un.html.

În lumina finalităţii ultime a creaţiei, care este părtăşia la iubirea dumnezeiască, se poate vorbi de o desăvârşire a cunoaşterii omeneşti ca iconare sau pregustare eshatologică: „Taina Creştină este 'Iconizarea prin Hristos Cel Înviat' a creaţiei căzute. Psihopatia conflictului ca chip diavolesc se risipeşte în Învierea adevăratului Chip al Iubirii. Viaţa Isihastă este această Hristificare Personală, Prefacere Liturgică în Sfintele Taine ale Euharistiei Înviate. Moartea prin Înviere îşi pierde masca iluziei, evidenţiindu-se Chipul în sine peste care 'moartea' a încercat să-şi adauge masca sa”[114].

Sesizarea şi depăşirea impasurilor generate de contradicţii şi improbabilităţi care emerg din anumite paradigme explicative stau la baza înnoirii sistemelor conceptuale: „Sistemele conceptuale care constituie acum baza pentru ştiinţele naturale au apărut printr-o transformare treptată a vechilor sisteme conceptuale, iar raţiunile care ne-au condus la noi moduri de explicaţie pot fi urmărite întotdeauna pe firul istoriei, motivul iniţial al apariţiei lor fiind existenţa unor contradicţii şi improbabilităţi care au emers din mai vechile moduri de explicaţie”[115].

Concepţia despre iconicitate necesită cu prioritate clarificarea ideii de materie, care este şi cerinţa fundamentală a ştiinţei. În modernitate, fenomenologia în filosofie şi fizica cuantică în ştiinţă au complicat şi adâncit extrem de mult noţiunea de corp. Concluziile oamenilor de ştiinţă converg în direcţia conştientizării enigmei materiei. Henri Kervan, descoperitorul transmutaţiilor biologice, afirma că noi nu ştim ce este în realitate materia. Heisenberg afirma, la rândul său, că noi elaborăm însăşi noţiunea de materie pornind de la un dat preelaborat deja, fapt de care nu suntem nici pe departe conştienţi. Ne comportăm ca nişte automate, ca şi când numai *aceasta* materie ar exista. Clasica noţiune de materie, caracterizată de exterioritate, întindere, impersonalitate, independenţă logică şi ontologică faţă de subiect, măsurabilitate şi determinism stricte e pusă astăzi sub semnul întrebării. Variante recente ale filosofiilor fenomenologice, de pildă teoria universului participativ (Wheeler), aceea a intersubiectivităţii metrice (Milne) în cosmologie, monadologia cuantică (Wheeler, Chandrashekar, Sanders, Marinetti, Caragiu ş.a.) disting între materia-fenomen şi materia-fundament.

---

114 Ierom. Ghelasie Gheorghe, „În căutarea unei psihanalize creştine”, p. 196.

115 Bernhard Riemann, „Philosophical fragments”, Introducere la Cea de-a Doua Ediţie Germană.

Materia-fenomen ca obiect al fizicii clasice manifestă evident un comportament determinist. La acest nivel fenomenal domină ideea de moarte, de materie impersonală cu destin termodinamic univoc (e vorba de logica energiei autonomizate şi de cea a consumului de energie).

Aceste teorii filosofico-ştiinţifice atacă misterul fenomenului. Cum e posibil fenomenul materiei convenţionale pe baza unui fundament (cuantic) care se conduce după alte legi decât cele ale fenomenului respectiv? Referitor la aceste „alte legi", contrare determinismului materialist, fizicianul Arthur Eddington observa că ele sunt rezonante cu afirmaţiile religioase. Se ridică întrebări de genul: dacă fenomenul este o iluzie, ce sens are el, cine-l produce şi cum se produce? Aici există unele interpretări conforme cu concepţiile orientaliste, care aduc răspunsul lor. Perspectiva creştină se distinge, desigur, de acestea. Mistica iconică, aşa cum a gândit-o părintele Ghelasie, se referă la o amăgire fenomenală datorată căderii, dar şi la intervenţia iconomiei lui Dumnezeu, Care a îmbrăcat în veşminte de piele, în anumite pogoräminte, starea decăzută a omului şi a creaţiei. Astfel, materialismul reprezintă un păcat de conştiinţă, dar şi o inducţie fenomenală venită din partea unor energii care se comportă ca şi cum ar fi autonome, impersonale, rupte de suflet şi de Dumnezeu. Dar ceea ce e mai important de precizat este faptul că în spatele fenomenelor energetice stă un mental, un gând, după cum a afirmat părintele Ghelasie.

John Wheeler, vorbind de universul participativ, afirma că misterul materiei rezidă în entitatea participativă fundamentală, receptorul cuantic aşa-numit, care răspunde în mod straniu intenţiilor observatorului. Totul în univers este participare. Relativizarea la observator – noţiune-cheie în gândirea contemporană, care aminteşte nu în ultimul rând de filosofia capadociană a participării – stă în spatele materiei convenţionale, care-i la urma urmei o imagine produsă de creier (sediu al interferenţei între suflet şi materie, placă turnantă între exterior şi interior).

Un fel de axiomă fundamentală prezentă în concepţia iconică promovată de părintele Ghelasie de la Frăsinei se traduce printr-o idee extrem de densă referitoare la viul de creaţie. În acest sens, valorizarea creştină a vieţii implică o asemenea extensie a noţiunii de viaţă, în ceea ce priveşte câmpul ei de aplicaţie, la realitatea

propriu-zisă în totalitatea acesteia, încât se ajunge la afirmaţii tranşante precum aceea că Dumnezeu nu creează nimic mort, încât în chip originar nu poate exista materie moartă, ci numai materie vie în corpuri vii, care sunt energiile încorporate în fiinţe vii şi comunicate în relaţiile dintre acestea.

„În sens biblic, în natură nu există energii libere, moarte, ci doar legate de formele vii, create" (părintele Ghelasie). Fiind legată de viaţă, de forma originară şi fiind mişcată prin memoria originii, energia apărută pe această cale nu cunoaşte procesul de moarte, de destructurare. Firescul creaţiei implică la origine viaţa fără moarte, ca o axiomă fundamentală, ceea ce este în spiritul şi în litera mesajului biblic. Dumnezeu nu a creat moartea.

De la cea mai măruntă făptură până la om şi până la înger, pe toate lungimile de undă ale existentului, răsună nu numai muzica bucuriei de a trăi, dar şi a nădejdii în viaţă, a cărei temelie este Hristos. Un observator subtil realizează faptul că misterul nu se pierde, dimpotrivă creşte pe măsură ce coborâm cu privirea de sus în jos, de la cele mai complexe forme către modurile aparent cele mai simple de viaţă şi mai cu seamă către cele invizibile, greu sesizabile. Din punct de vedere istoric, consemnăm în acest sens contribuţia deosebită a savantului Chandra Bose, descoperitorul bosonilor şi cosemnatar al legii Einstein-Bose. El a realizat, după cum se ştie, la vremea lui, nişte experimente extrem de interesante menite să încline cumpăna convingerii că graniţa dintre viu şi neviu nu există de fapt în natură. Până şi ceea ce numim reacţie la nivel strict fizic şi nu altfel decât după o socotinţă a noastră mecanicistă, este, în fond, o versiune de răspuns, chiar dacă minimal, dat de viaţă, şi chiar dacă această viaţă a luat forme disimulate, oricum greu discernabile.

Concluzia care se impune este că tocmai ignorarea vieţii ca factor esenţial al unităţii profund experiabile a creaţiei e de vină pentru schizofrenia de ansamblu a cunoaşterii, cea care operează cu disocieri tari între domenii, izolând una de alta fizica, chimia, biologia, psihologia ş.a.m.d. Interdisciplinaritatea nu se reduce, în acest sens, la o chestiune de metodă, nu e un moft formal, ci reprezintă o necesitate autentică, imperioasă, a cercetării impusă de viaţă. În mistica iconică, substanţa însăşi a existenţei e dialogicitatea. Călăuzită de ideea de viaţă, interdisciplinaritatea îşi propune

în primul rând să redefinească simplul, elementarul fizic, să-l scoată din izolare, din prizonieratul disciplinei rigide care-l încercuieşte. De naşterea cu succes a unei discipline de graniţă depinde generarea unui limbaj complex despre realitate, menit să integreze partea în întreg şi să subordoneze energiile fiinţei, după cum spunea părintele Ghelasie.

Astfel poate lua naştere un ansamblu de noţiuni şi înţelesuri fuzionare, produse prin tunelarea sistemului de reperare şi valorizare de la dreapta la stânga şi invers, mişcare prin care complexul contaminează simplul şi compacta aparenţă a cantităţii este supusă unei posibile lecturi calitative, substanţiale, individualizate, având drept rezultat blocarea reducţionismului în orice sens, ca şi concomitent prezervarea imaginii de o excepţională varietate a existentului viu.

„Integrala vie" – sintagmă folosită şi de părintele Ghelasie – e posibil o sintagmă-cheie cu care se lasă descifrată existenţa la orice nivel al ei, acoperind actualul, dar şi posibilul devenirii. Pentru părintele Ghelasie, întregul existent este asemeni unui pacient. Viaţa este cea care are nevoie de tămăduire. Medicina isihastă devine în context o paradigmă hermeneutică aplicabilă existenţei în ansamblul ei şi în interconexiunile ei. Transferul de limbaj specific de la o disciplină la alta, cum ar fi dinspre fiziologie şi biologie spre fizică, sfârşeşte prin a pune sub semnul întrebării însuşi statutul de ştiinţă fundamentală acordat exclusiv acesteia din urmă.

Înaintând în direcţia sugestiilor, problematizărilor, dar şi a dovezilor stabilite de Bose, care uneori sunt într-o uimitoare rezonanţă cu ale părintelui Ghelasie, mergem spre constatarea că între fizică şi fiziologie, între reacţie mecanică şi răspuns viu graniţele se estompează la nivel fundamental, prin urmare e necesară o aprofundare a fenomenului vieţii care se poate realiza în sensul cel mai satisfăcător prin medierea misticii iconice. Mecanicizarea existenţei e o distorsionare profundă a manifestării vieţii, e un simptom al unei rupturi în interiorul vieţii.

Ne aflăm, se spune, în era postgenomică a semanticii ştiinţei. În acest context, religia e resuscitată în ideea de călăuză a minţii în mod necesar corelată cu ştiinţa vieţii ce-şi extinde teritoriile în chip misterios. Biologia ca ştiinţă fundamentală, această ştiinţă a vieţii între disciplinele experimentale sau măcar cvasi-experimentale, să

fie până la urmă cu putinţă aşa ceva? Asta ar însemna printre altele şi rescrierea măcar parţială a fizicii în termeni de ştiinţă a vieţii.

Nu întâmplător, filosofia actuală manifestă în anumite abordări de vârf consistenţa unui demers terapeutic la adresa limbajului: „Tratamentul acordat de filosof unei întrebări este asemănător cu tratamentul unei boli" (Ludwig Wittgenstein)[116], odată cu intuiţia unei raportări fundamentale la ceea ce transcende posibilităţile descripţiei: „Problemele filosofice apar atunci când limbajul intră în vacanţă" (idem). Nu trebuie să pierdem niciodată din vedere consistenţa existenţială şi experienţială a cunoaşterii, întrucât, s-a spus: „Problemele filosofice genuine sunt întotdeauna înrădăcinate în probleme urgente din afara filosofiei, şi ele se sting dacă rădăcinile lor decad" (Karl Popper).

Psihologia şi psihiatria contemporană depăşesc, la rândul lor. concepţiile mecaniciste asupra omului şi asupra vieţii în genere, manifestând tendinţa unei „umanizări" a conţinutului lor, prin sesizarea nucleului intim, ireductibil (am putea spune, iconic) al personalităţii: „Nu se poate concepe nimic care să îl condiţioneze într-atât de mult pe om, încât să îl lase fără nici cea mai mică urmă de libertate. De aceea, în cazurile nevrotice şi chiar în cele psihotice, omului tot îi rămâne o rămăşiţă de libertate, oricât ar fi ea de limitată. Într-adevăr, nucleul cel mai lăuntric al personalităţii pacientului nu este nici măcar atins de psihoză. O persoană psihotică incurabilă poate să îşi piardă capacitatea de a funcţiona, dar să îşi păstreze demnitatea sa de om. Acesta este crezul meu psihiatric. Fără el, aş considera că nu merită să fiu psihiatru. De dragul cui aş fi? Doar de dragul maşinăriei creierului, distrusă, care nu poate fi reparată? (...) Prea multă vreme – de fapt, timp de o jumătate de secol – psihiatria a încercat să interpreteze mintea omului mai degrabă ca pe un mecanism şi, în consecinţă, însăşi terapia bolilor mintale, mai degrabă în termenii unei tehnici. Eu cred că acest vis a fost nutrit îndeajuns de mult timp. Ceea ce începe să mijească

[116] Amintim aici demersul clarificator al filosofiei, care nu constituie, în fond, o reflectare mecanică, obiectivizată şi obiectivizantă a lumii fenomenale, ci o oglindire a sa în „luminişul" conştiinţei constituante de realitate: „Filosofia este o luptă împotriva hipnotizării inteligenţei noastre prin intermediul limbajului" (Ludwig Wittgenstein).

acum la orizont nu sunt premisele unei medicine psihologizate, ci mai mult cele ale unei psihiatrii umanizate"[117].

Orientările actuale ale ştiinţei merg în direcţia valorificării caracterului empatic al cunoaşterii: „Biologii şi specialiştii în neuroştiinţa cognitivă descoperă neuronii-oglindă – aşa-numiţii neuroni ai empatiei – care permit fiinţelor umane şi altor specii să simtă şi să experimenteze situaţia altcuiva ca şi cum ar fi a sa proprie" [118]. Criza actuală a cunoaşterii necesită, spre a fi depăşită, o regândire în acest sens a metodei, prin recuperarea consistenţei sale experienţiale, participative şi dialogale: „Maslow a invitat la ceea ce el a numit 'strategie receptivă', prin care înţelegea 'o disponibilitate neintervenţionistă ca lucrurile să fie ele însele, o capacitate de a aştepta cu răbdare ca structura interioasă a obiectelor percepute să ni se reveleze, o descoperire a ordinii mai curând decât o ordonare'. El a observat că în anumite domenii – etnologie, etologie, psihologie clinică şi ecologie – o astfel de abordare a generat rezultate ştiinţifice mai bune. Noţiunea lui Maslow de 'obiectivitate cu caracter afectuos' ('caring objectivity') s-a impus în mai bine de jumătate de secol întrucât el a reflectat mai întâi la nevoia de o metodă ştiinţifică secundă. O nouă generaţie de cercetători empatici (...) a întrebuinţat abordarea empatică, 'proximă experienţei' [*experience-near,* însemnând că 'ideile şi realităţile pe care ele le dezvăluie sunt în mod natural şi indisolubil strâns legate între ele'(Clifford Geertz)] a investigaţiei ştiinţifice, pentru a ajunge la noi descoperiri şi înţelegeri cu privire la natura naturii care ar fi fost cu neputinţă de imaginat folosind metoda ştiinţifică neimplicată, neutră vizavi de valoare. Emerge o nouă ştiinţă, ale cărei principii şi presupuneri operante sunt mai compatibile cu modurile empatice de gândire. Vechea ştiinţă este caracterizată de detaşare, expropriere, disecţie şi reducţie; noua ştiinţă este caracterizată de implicare, întregire, integrare şi holism. Vechea ştiinţă se dedică lucrării de a face natura productivă; noua ştiinţă caută parteneriatul cu natura. Vechea ştiinţă premiază autonomia faţă de natură; noua ştiinţă, reparticiparea cu

[117] Viktor Frankl, „Omul în căutarea sensului vieţii", ed. Meteor Press, 2009, p. 52.
[118] Jeremy Rifkin, „The Empathic Civilization. An Address Before the British Royal Society for the Arts", March 15, 2010, https://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/CWE/EmpathcCIV_EN.pdf.

natura. Dacă am putea valorifica o metodă ştiinţifică empatică, care recunoaşte şi acţionează să armonizeze multele relaţii care alcătuiesc forţele ce susţin viaţa de pe planetă, am depăşi starea de cumpănă în direcţia unei economii sustenabile şi a unei conştiinţe a biosferei"[119].

O problemă fundamentală care scapă, de regulă, metodei ştiinţifice (nu şi unei atente observaţii şi evaluări a mersului faptelor şi al istoriei în genere, fiind decelată de o fină reflecţie fenomenologică, sub lumina reflectorului revelaţiei dumnezeieşti) este cea a existenţei a două planuri în ordinea creaţiei: planul originar, ce urmează a fi restaurat în universul eshatologic, şi planul căderii. Creaţia poartă în sine urmele unei scindări la nivel profund, a unui Big-Bang al căderii (ulterior Big-Bang-ului Cuvântului Creator, cum sugestiv arată părintele Ghelasie), a cărui urmă e dată de conflictul finalităţilor prezent la orice nivel, de suferinţă, boală, stricăciune şi moarte. Fără acest filtru de discernere, contradicţiile par irezolvabile, iar cunoaşterea umană nu poate viza o împlinire în mediul comuniunii, nu poate realiza nevoia vitală de vindecare şi restaurare, şi nu se poate extinde spre infinit în orizontul tainei. În lipsa acestei distincţii, căutarea originii în ştiinţă sau în filosofie pare că nu poate depăşi stadiul unei întrebări vizavi de cum ar fi fost lumea dacă nu ar fi existat Dumnezeu, iar răspunsul, în pofida fertilităţii speculative, riscă să eşueze în „nimicul" iniţial.

Psihanaliza a vorbit pe larg despre complexe fundamentale ale psihicului uman, precum complexul plăcerii (S. Freud), sau complexul puterii (A. Adler), ce se manifestă la confluenţa dintre liniile de câmp ale nevoii de sens (V. Frankl) şi complexul morţii. (Putem observa aici că fuga inconştientă de durerea morţii induce complexul plăcerii, iar fuga inconştientă de slăbiciunea morţii induce complexul puterii.) În fapt, intervalul existenţei actuale este suspendat între întunericul morţii şi vidul de semnificaţie, pe de o parte, şi lumina sensului, a deschiderii spre chipul din adânc al creaţiei şi spre Dumnezeu Însuşi, Sursa transcendentă creatoare, pe de alta.

Isihasmul creştin cheamă conştiinţa umană la o regândire şi o preschimbare a demersului său (cu alte cuvinte, la *metanoia*) prin

[119] Ibid.

integrarea în câmpul cunoaşterii a orizontului experierii tainei (echivalentă cu o recuperare a intenţionalităţii liturgice), fapt ce poate aduce cu sine oportunitatea vindecării, a comuniunii şi posibilitatea unei înaintări infinite (*epectasis*), prin lucrarea harului dumnezeiesc, în orizontul de consistenţă eshatologică (realitate care, să nu uităm, deşi nu s-a instaurat *încă*, a fost *deja* inaugurată de învierea lui Hristos).

Semnalul mutaţiei de paradigmă fundamentală pe care l-au dat deja unele orientări în fizică şi în biologie a fost dat în reflecţia teologică ortodoxă în mod explicit de părintele Ghelasie cu a sa mistică iconică. „Terapia obişnuită a medicinii laice caută restabilirea dinamismului energetic fără ştiinţa limbajului tainic al Vieţii", obişnuia să obiecteze misticul isihast, vădindu-şi interesul mereu reînnoit pentru terapia vie, cea înlesnind vindecarea prin contactul cu nucleul oricărei existenţe care este viaţa din adânc, un dar divin şi nemuritor.

Lucru esenţial, după cum remarcă părintele Ghelasie în acord cu tradiţia creştină ortodoxă, unirea făpturii cu Dumnezeu „nu este prin absorbire şi pierdere", ci prin modelarea sa iconică şi „eternizarea în Comuniune Neamestecată cu DUMNEZEIREA, ca PARTICIPAREA Creaţiei la cele DUMNEZEIEŞTI"[120].

Potrivit misticii iconice, sensul cunoaşterii în ansamblul ei nu este generat de vreo gramatică formală sau de vreo dinamică asociativă structurală, ci este reflectarea unei mişcări apofatice a conştiinţei, duhului şi limbajului întrepătrunse şi conectate dialogului viu cu Dumnezeu, părtaşe intenţional ale tainei euharistice şi ale eshatologiei inaugurate de învierea lui Hristos. Ca urmare, rugăciunea isihastă exprimă tinderea de a depăşi câmpul fenomenal în vederea accederii la experienţa integrală a comuniunii, ca „Limbaj între Prezenţe-Persoane directe, nu între părţi sau calităţi de Persoană, ca frânturi de raţionamente şi alte atribute. Isihasmul este Mistica între Concreturi Integrale, nu între imagini şi închipuiri"[121].

Esenţială în ştiinţă nu este nu numai descoperirea însăşi, ci şi, mai ales, lucrarea de pregătire a terenului pe care se poate ea dezvolta:

[120] Ierom. Ghelasie Gheorghe, „Mystagogia Icoanei", ed. Platytera, 2010, p. 277.
[121] Ierom. Ghelasie Gheorghe, „Dialog în Absolut", ed. Platytera, 2007, p. 211.

„Descoperirile matematice, cele însemnate sau cele neînsemnate, nu apar niciodată spontan. Ele presupun întotdeauna un teren în care sunt semănate fragmente de cunoştinţe şi sunt foarte bine cultivate prin lucru, în mod conştient sau inconştient" (Henri Poincaré). Nevoinţa lucrării continue, chiar atunci când nu pare a da roade, este esenţială pentru reuşita momentelor sale culminante, pătrunse de inspiraţie: „E de făcut şi o altă remarcă cu privire la condiţiile acestei lucrări inconştiente: este posibil să fie fertilă, şi fără nici o îndoială că este aşa doar dacă este pe de o parte precedată şi pe de alta urmată de o perioadă de lucrare conştientă. Aceste inspiraţii subite nu se întâmplă niciodată decât după anumite zile de efort voluntar care ni se părea a fi complet lipsit de roade şi din care nimic bun nu părea să iasă..." (Idem).

În plus, orice descoperire se cere dublată de lumina unei noi înţelegeri: „Este necesar să descoperi un fapt, pe de o parte, şi să înţelegi semnificaţia acestui fapt, pe de alta" (Jacques Hadamard). Este o operă ce necesită îndelunga-răbdare a cercetătorului pentru ca scânteia sa de intuiţie să se transforme într-o vedere în plină lumină: „Păstrez continuu în minte subiectul investigaţiei mele şi cu răbdare aştept, până ce prima scânteie se transformă puţin câte puţin în lumina orbitoare" (Isaac Newton). Apofatismul experierii tainei developează intuiţia profunzimii nemărginite a adevărului, potenţialul de înaintare infinită în orizontul descoperirii: „Nu ştiu cum pot să apar înaintea lumii, însă în mintea mea îmi pare că am fost doar un băiat care se joacă la marginea mării, şi se distrează când şi când cu aflarea unei pietricele mai netede sau a unei scoici mai frumoase decât de obicei, în timp ce imensul ocean al adevărului se întinde în întregime nedescoperit înaintea sa" (Idem).

Mai mult, orice înaintare în orizontul tainei şi descoperirii implică o reaşezare, o reinvestire cu semnificaţii şi chiar o recreare continuă a întreg câmpului cunoaşterii: „Dacă nici o pictură nu ajunge să fie *pictura*, dacă nici o operă nu este vreodată absolut completă şi încheiată, fiecare creaţie schimbă, modifică, alterează, iluminează, adânceşte, confirmă, exaltă, recreează, sau creează anticipat pe toate celelalte" (Maurice Merleau-Ponty).

Amintindu-ne împreună cu Lewis Carroll că „este un tip sărac de memorie cel care acţionează numai în ordine inversă", putem

realiza că „Memoriile Originilor", despre care ne vorbeşte părintele Ghelasie împreună cu întreaga tradiţie a creştinismului răsăritean, nu au doar o valoare retrospectivă, ci deopotrivă şi mai ales una prospectivă (chemând la împărtăşirea unei pregustări), în aşteptarea veacului viitor.

Florin Caragiu

Maestrul şi ucenicul

– în viziunea Părintelui Ghelasie –

Căci eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat şi vouă.
I Cor. 11, 23; I Cor. 15, 3

Am ales acest motto pentru că se potriveşte de minune şi Părintelui Ghelasie care ar putea afirma la rândul lui: „Căci eu de la Părintele Arsenie Praja Pustnicul am primit ceea ce v-am dat şi vouă", Tradiţia carpatină iconică. Ucenicul a preluat, a asumat şi asimilat moştenirea, pe care, devenind el însuşi maestru, a transmis-o mai departe discipolilor săi. Titlul romanului lui Goethe *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister* este semnificativ: fiecare *Meister*, fiecare maestru a fost cândva în mod necesar ucenic. Ucenicia pe lângă un bătrân, atunci când merge, te acordează pe frecvenţa lui, te ajută să intri „în duhul lui". Intrând în armonie cu el, stând receptiv lângă acela te îmbibi de spiritul lui, asimilezi organic moştenirea al cărei purtător este şi al cărei purtător vei deveni tu însuţi. Dar nu numai atât, ci la capătul acestui parcurs vei fi adus chipul de fiu din tine la asemănare. Părintele Ghelasie chiar numeşte ucenicia „Chipul de Filiaţie"[1].

În viziunea sa „ucenicii nu sunt atât cei care aud glasul Cuvântului prin duhovnic, cât aceia care trec „proba înfierii", care-L primesc şi urmează cu adevărat pe Hristos cel vestit şi născut în inimile lor de Avva, care cresc prin neabătutul dor şi duhovniceasca urmare la măsura Chipului de Fiu, la măsura de fii ai lui Dumnezeu" (Florin Caragiu[2]). Pe un cleric Avva Ghelasie îi lămurea: „Toată Taina e Chipul de Fiu. Să ai inimă de Fiu în dăruire către

[1] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Moşul din Carpaţi*, Editura Platytera, Bucureşti, 2009, p. 211.
[2] *Ghelasie Isihastul, Iubitorul de Dumnezeu*, Editura Platytera, Bucureşti, 2004, p. 19.

Tată, să fii asemeni lui Hristos în ascultare din iubire de Tatăl. Nu poţi primi înfierea paternităţii divine fără a răspunde ca fiu al unei paternităţi duhovniceşti de sus prin Chipul Sfântului ocrotitor şi a uneia de jos prin Chipul Duhovnicului"[3]. El mai arată şi că „Fiul se Naşte şi Creşte „spre TATĂL". Fiul ce nu Creşte „spre TATĂL" rămâne infantil-neîmplinit, handicapat. Fiul este „jos" şi TATĂL este „SUS-Dincolo". Fiul care nu vede în TATĂL tocmai „trecerea Dincolo", nu are Memorialul de Filiaţie. Pentru Fiul, TATĂL este o „permanentă TAINĂ", la care Fiul aspiră să o descopere. Fiul care nu are „Descoperirea TAINEI PATERNITĂŢII", nu are „Memorialul Filiaţiei" şi este un handicapat"[4]. De aceea „Ucenicul devine FIU şi face „LEGĂMÂNTUL FILIAŢIEI", singura „UŞĂ a Tainei". FIUL trece „hotarul" în VEŞNICIE doar dacă face „LEGĂMÂNTUL-LEGĂTURA" CU PATERNITATEA"[5].

Avva Ghelasie evidenţiază specificul creştin al acestei abordări: „Unii vorbesc de zisa „Iniţiere". În termenii noştri, noi vorbim de *Taina PATERNITĂŢII, căci* Originea este CHIPUL de TATĂL. De aici, Taina Învăţătorului şi Elevului, Taina Duhovnicului şi Credinciosului, *Taina AVVEI şi Ucenicului*"[6]. Acesta specific, acest mister esenţial al paternităţii spirituale îşi are originea în filiaţia dinainte de veci a celei de-a doua persoane a Sfintei Treimi, a Fiului în Tatăl: „Paternitatea şi filiaţia atât cea trupească şi cu atât mai mult cea duhovnicească, sunt reflecţii ale paternităţii şi filiaţiei dumnezeieşti. Părintele Stăniloae accentuează ideea conform căreia există în lume paternitate şi fiu pentru că există Părinte Ceresc şi Fiu veşnic al Acestuia"[7].

Conştientizarea acestui chip de fiu din noi face uşor lizibilă afirmaţia lui Horia Bernea conform căreia „Ucenicia e un lucru

---

[3] *Avva Ghelasie, Cuvântătorul de Dumnezeu*, Editura Platytera, Bucureşti, 2005, p. 224. În alt loc preciza: „"Relaţia" Fiu-TATĂL în timpul Creşterii este mereu în delimitarea "prăpastiei transcedentale". Doar când TATĂL îi va face NUNTA de DĂRUIREA MOŞTENIRII PATERNE, atunci Fiul INTRĂ în VEŞNICIA TATĂLUI"" (Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Taina filiaţiei*, Editura Platytera, Bucureşti, 2011, p. 82).

[4] *Idem*, *Micul Pateric al Sf. Mânăstiri Frăsânei*, Colecţia Isihasm, 2000, p. 26.

[5] *Ibidem*, p. 25.

[6] *Idem*, *Taina filiaţiei*, p. 251.

[7] *Apud Fii duhovniceşti şi fii trupeşti*, p. 79, disponibilă la ftp://ftp.logos.md/Biblioteca/_Colectie_RO/2fii.pdf, consultată la 29 10 2015.

care ţine mai mult de resortul conştiinţei tale decât de obligaţii exterioare”[8]. Dorinţa din adâncul acestei conştiinţe ca acel chip de fiu să-şi capete asemănarea te face să resimţi ca ţâşnind din adâncul tău cuvintele-îndemn ale stareţului Vasile de la Poiana Mărului: „Când duci lipsă de un Părinte duhovnicesc cu durere trebuie să-l cauţi”[9]. O durere, o lipsă, o dorinţă (uneori latentă, neconştientizată, alteori clar explicitată teoretic) te împinge să-l cauţi. E, de fapt, o mişcare simultană în care tu îl cauţi şi el te caută, aşa cum tatăl din pilda fiului risipitor n-a stat cu picioarele încrucişate ci, încă departe fiind fiul său, văzându-l a alergat întru întâmpinarea lui (Lc. 15, 20).

Dacă înţelepciunea orientală condiţionează întâlnirea dintre cei doi de o pregătire corespunzătoare a ucenicului: „Când ucenicul e gata maestrul vine”, înţelepciunea creştină pare a fi mai concesivă: misteriosul părinte rus care şi-a luat el însuşi titulatura de Părintele Ioan cel Străin îi asigură pe ucenicii săi din cercul *Rugului aprins* de la mânăstirea Antim că pe căile dumnezeieştii Pronii l-au aflat, nu fără de taină, pe el „străinul”, pe calea mântuirii[10]. Cu el însuşi lucrurile s-au derulat după un scenariu similar: „Din chiar vremea tinereţii mele, dulcea energie a Proniei (...) m-a dăruit (...) cu un părinte duhovnicesc în care lucra harul, ce umplea viaţa sa”[11]. În acelaşi mod, „nu fără de taină”, au fost puşi pe Cale de către Pronie „din chiar vremea tinereţii” paşii tânărului Gheorghe Popescu spre a afla şi el „un părinte duhovnicesc în care lucra harul, ce umplea viaţa sa”.

În 1964 pe când avea 20 de ani junele Gheorghe Popescu urmează la Cluj o şcoală tehnică sanitară, cu gândul de a urma Facultatea de Medicină după terminarea ei. Datorită mediei mari de absolvire obţine repartiţia în Cluj, dar, la rugămintea unei colege căsătorite aici, face în mod inexplicabil din punct de vedere profesional, carieristic şi material un schimb de repartiţii cu ea, mergând în locul ei la Spitalul din orăşelul Abrud de la capătul lumii, dintr-un „loc unde nu se întâmplă nimic” (Sadoveanu). Aici este lucrarea

[8] Mihai Sârbulescu, *Despre ucenicie*, Editura Ileana, Bucureşti, 2015, p. 125.
[9] *Apud* Andrei Scrima, *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în Tradiţia răsăriteană*, Editura Humanitas, Bucureşti, pp. 180-181.
[10] *Ibidem*, p. 19.
[11] *Ibidem*, p. 20.

Proniei care se va vedea ulterior, căci iniţial, după legea bunului simţ comun, Gheorghe Popescu nici nu a vrut să audă de schimb. A luat trenul de la Cluj la Vâlcea pentru a-şi vedea părinţii, dar în gara de destinaţie se răzgândeşte într-un mod cu totul de neînţeles pentru preaomeneasca logică şi se întoarce imediat la Cluj acceptând schimbul de repartiţii. Acest nedrept schimb poate fi privit în oglinda retrovizoare a timpului ca jertfa, ca preţul plătit pentru ulterioara „iniţiere", pentru a accede la noviciat[12].

În perioada 1 august 1964 – 12 iunie 1970 este salariat al Spitalului Unificat din Abrud, angajat ca asistent de laborator. Dorind să se facă călugăr, el duce o viaţă de asceză, fapt remarcat de o persoană credincioasă, o femeie care lucra la acelaşi spital. Aceasta îi face cunoştinţă cu Părintele Arsenie Praja, care va deveni părintele său duhovnicesc. Iată, în „locul unde nu s-a întâmplat nimic" se întâmplă cel mai mare lucru cu putinţă pentru un pământean: întâlnirea cu maestrul, cu omul lui Dumnezeu.

Părintele Arsenie Praja, ieromonah, iconomul Sfintei Mănăstiri Râmeţ, după risipirea călugărilor de aici, se retrage ca pustnic în Cheile Râmeţului, fiind simultan preot duhovnic pentru moţii din Munţii Apuseni, care îl cunosc drept un mare nevoitor şi exorcist. Tânărul Gheorghe va fi călugărit de acest părinte, luând numele de Ghelasie, ca fiu al unei paternităţi duhovniceşti de sus prin Chipul Sfântului ocrotitor al acelor locuri, Ghelasie de la Râmeţ. Neofitul Ghelasie uceniceşte la avva Arsenie până la despărţirea forţată pe care puterea totalitară o va opera prin arestarea maestrului, aşa cum s-a întâmplat şi cu Părintele Ioan cel Străin şi ucenicii săi de la Antim. Avva Arsenie continua vechea tradiţie mistică, duhovnicească din Munţii Apuseni. De la el Părintele Ghelasie va cunoaşte mistica, practica iconică, viaţa isihastă carpatină. Aşa cum am amintit, anii de ucenicie se încheie brusc odată cu declanşarea prigoanei din partea organelor de represiune. În anul 1970 (nu ştim data exactă), Securitatea face o descindere la Cheile Râmeţului şi-l arestează pe Părintele Arsenie. Părintele Ghelasie reuşeşte să fugă, ascunzându-se în munţi.

12 Teoretizată de mulţi istorici al religiilor, între care şi Mircea Eliade, ucenicia şi iniţierea novicelui au semnificaţia unei (re)*naşteri spirituale care e posibilă doar prin intermediul unei jertfe.*

După arestarea Părintelui Arsenie, ucenicul revine pentru puţin timp în sânul familiei, iar apoi se închinoviază la mânăstirea Frăsinei. Ulterior, paşii a o sumă de căutători ai unei vieţi duhovniceşti alese, mireni sau călugări, sunt îndreptaţi de Pronie către celebrul butoi în care vieţuia. Mulţi dintre ei vor urma, la îndemnul sau cu binecuvântarea sa, teologia şi vor deveni monahi sau preoţi. Ceilalţi vor rămâne în lume ducând o viaţă ascetică, comparabilă nu rareori cu cea de nevoinţă călugărească. Toţi, cred, îl vor considera un avvă, un îndrumător al lor, chiar dacă pe ei nu se vor putea considera ucenici ai lui dintr-un evident realism duhovnicesc. Ieromonahul Valerian Pâslaru observa în acest sens: „Avva are foarte puţini ucenici, dar are o mulţime de neputincioşi pe care îi duce în braţe spre Mântuire. Toate Darurile lui HRISTOS şi ale SFÂNTULUI DUH pe care le-a primit şi le-a înmulţit au fost folosite pentru acest lucru”[13].

Aş face aici o scurtă digresiune poetică. Din toate colţurile lumii oameni însetaţi de cele spirituale vin la cel care este sporit duhovniceşte, dorind să-şi ostoiască setea. Atunci când se deschide un boboc de trandafir, albinele de pretutindeni zboară către el, fără a fi invitate. Albinele vin întotdeauna singure la floarea de crin deschisă, când vântul împrăştie pretutindeni suavul său parfum. Furnicile vor apărea singure dacă se va vărsa zahărul. Nimeni nu are nevoie de o invitaţie, nici furnica, nici albina. Ba chiar vor veni şi muşte şi tot felul de gângănii. Tot astfel, atunci când omul devine sporit duhovniceşte, dulcea mireasmă a sa se răspândeşte pretutindeni şi toţi cei care caută pacea Duhului sunt în mod natural atraşi către el. El nu are nevoie să meargă să-şi caute discipolii, ci aceia îl vor căuta. Alcibiade vorbeşte apăsat despre urâţenia lui Socrate. Omul este un satir cârn, un silen. Chipul şi trupul său nu corespund criteriilor atice ale frumuseţii bărbăteşti, n-au nimic din fizicul strălucit pe care tradiţia i-l atribuie lui Platon. Cu toate acestea, puterea de seducţie a Maestrului este fără pereche: nimeni nu rezistă farmecului carismatic al lui Socrate, vrajei care-l înconjură. Caracterizarea se potriveşte cumva şi Părintelui Ghelasie.

---

[13] *Ghelasie Isihastul, Iubitorul de Dumnezeu*, p. 50. Pe aceeaşi linie un credincios afirma: „El a luat păcatele noastre, ale ucenicilor, asupra lui. Niciodată nu ne-a refuzat” (*Părintele Ghelasie de la Frăsinei, iconarul iubirii dumnezeieşti. Viaţa, învăţătura, sfaturi duhovniceşti. Mărturii şi scrisori,* Editura Platytera, Bucureşti, *s.a.*, p. 36).

Aşadar, doar puţini ani de ucenicie, dar ce moştenire s-a făcut vrednic să primească! Aceasta va fi în deplin acord cu viziunea sa ulterioară conform căreia deşi există „Duhovnici care se silesc să „aprindă" FOCUL Duhovnicesc în Ucenici... Să fii tu însă ca Ucenic, un „ÎNFOCAT" Duhovnicește, este idealul. (...) Cel mai important este să fie „Ucenici Mari şi ÎNFOCAŢI", că aceştia Descoperă şi menţin şi pe Duhovnicii Mari şi totodată se fac „Urmaşi şi Continuatori""[14]. Totuşi, spectrul ucenicilor e larg: „Sunt Ucenici de Curiozitate trecătoare; sau care, când văd anumite greutăţi „renunţă", sau sunt într-o fluctuaţie de renunţare şi revenire; mai puţini sau deloc Ucenici ÎNFOCAŢI, ce nu se împiedică de nimic şi caută fără încetare „GĂSIREA Duhovnicească". Această GĂSIRE Duhovnicească nu ţi-o poate da niciun Duhovnic, cât de mare ar fi, ci trebuie s-o câştigi tu direct şi Personal. Şi aşa Vei putea fi şi tu un Urmaş al TAINEI Duhovniceşti. (...) „Adevărata UCENICIE" Este o „Mare" ARTĂ de TAINĂ ce te dovedeşte dacă ai „talent" sau nu"[15], căci „de la Duhovnicul Avva trebuie mai mult să descoperi tu din cele ce „face el", ca PRACTICĂ de TAINĂ. Se ştie că au fost „Duhovnici Mari", care au vorbit şi şi-au arătat Viaţa foarte puţin, dar prin faptul că au avut câte un „Ucenic tot aşa de Mare", li s-a DESCOPERIT TAINA Duhovnicească"[16].

---

[14] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Avva şi ucenicul* în Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Chipul omului*, Editura Platytera, Bucureşti, 2013, p. 320.

[15] *Ibidem*, p. 321. Într-o scrisoare către Părintele Mina Dobzeu din octombrie 2001 avva Ghelasie rezumă astfel tema uceniciei: „Se tot vorbeşte de zişi "ucenici", fără să se ştie clar ce înseamnă să fii "ucenicul cel Duhovnicesc". Ucenic nu este cel ce ascultă ocazional unele zise "învăţături" ce i se par minunate, ci adevăratul Ucenic este un "Urmaş întreg şi Total" al Vieţii Duhovniceşti a unui Părinte Duhovnicesc. Ucenicul trebuie să "Crească" îndelung "udat" de Apa Cea Vie a Părintelui Duhovnicesc şi doar după "multe şi aspre încercări şi probări" să primească "ÎNFIEREA de Ucenicie".

Puţini sunt "Părinţii Duhovniceşti", şi mai puţini [sunt] "Ucenici şi Urmaşi" după "măsura" acestora.

Cine se laudă că este "Ucenicul" unui Părinte Duhovnicesc doar aşa, de ocazie, şi fără să "sufere focul uceniciei" este un mincinos.

Eu personal am dorit să fiu "Ucenic" al unui Părinte Duhovnicesc, dar mi-am dat seama că nici după ani îndelungaţi nu am putut să primesc cu adevărat "ÎNFIEREA de Ucenic", spre mâhnirea Părintelui meu, "Moş-Avva"" (*Ghelasie Isihastul, Iubitorul de Dumnezeu*, p. 157).

[16] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Avva şi ucenicul*, p. 320.

Cu felul lui de a fi Avva Pustnicul chiar l-a împins în această direcţie.

„Chiar din prima zi m-a avertizat:

– Poţi sta pe lângă mine, dar nu te consider Ucenic[17]. A fi Ucenic înseamnă să te LEGI tu de mine şi eu de tine, şi aşa să ducem JUGUL CRUCII Duhovniceşti. Este greu să ne „POTRIVIM". Aşa, te rog, nu-mi strica „Liniştea" cu această „Obligaţie" în plus. Dacă tu ca Ucenic te vei „LEGA" de mine fără ca eu să mă LEG de tine, treaba ta. Dacă eşti capabil să mă URMEZI fără ca eu să-ţi cer, fără ca eu să-ţi spun prea multe, este treaba ta să te faci „Ucenic". La urmă de tot se va vedea dacă şi eu te „PRIMESC" şi te ÎNFIEZ ca Ucenic. Să vedem ce „FOC de Ucenic" ai"[18].

Această atitudine non-sentimentală, non-dulceagă va reglementa ulterior relaţiile cu fiii săi duhovniceşti: „Fiule, încă un fapt de mare importanţă: să nu se creadă şi nici să se aibă falsa pretenţie ca Duhovnicul să IUBEASCĂ pe Ucenici, şi la fel, Ucenicii să IUBEASCĂ pe Duhovnicul-Avva. Aici apar cele mai groaznice nenorociri între Ucenici şi Duhovnic"[19]. Tocmai pentru a le

---

[17] Mai târziu şi Părintele Ghelasie va fi foarte critic la adresa unor aşa-zis ucenici: „Mulţi fac paradă că dacă au stat de vorbă cu un Duhovnic sau s-a spovedit la el, ar deveni sau ar fi ucenicul acelui Duhovnic. (Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Chipul omului*, p. 111) (...) Este o tendinţă a multora, care sunt ca vacile ce nu ştiu nimic Duhovniceşte, nu s-au luptat şi n-au trăit cu nimic Duhovniceşte, dar li se urcă nasul în prăjină şi vor să ştie şi vor să fie în mare Trăire Duhovnicească, ca şi când Trăirea Duhovnicească este numai ca o tehnică, începi să răsuceşti, să învârteşti şi s-o ai. O cumperi ca de la un magazin, ţi-o spune cineva, ţi-o dă ca pe un instrument şi tu n-ai decât să o înghiţi ca pe un medicament şi să-şi facă efectul. Nu este aşa. Nimănui să nu-i crească nasul, să-şi bage nasul în cele de Sus. Nimeni să nu se gândească cum este în Lună dacă el nu poate nici să sară peste gard. Zborul fără aripi nu există. A visa să zbori, dar cu nasu-n prăjină, este o obrăznicie. Mulţi din zilele noastre dau dovadă de obrăznicie duhovnicească, şi chiar pretind de la Duhovnici să îi înveţe tehnici şi modalităţi de înaltă Duhovnicie şi se supără că li se refuză. Ce să-i înveţe Duhovnicii?

Întâi trebuie să intre în Oprirea războirii, în Ascultarea Povăţuirii şi aşa apoi să încerce şi intrarea pe Uşa de TAINĂ a HOTARULUI de TAINĂ al VIEŢII propriu-zise Duhovniceşti. Fără această modalitate nu se poate. (*Ibidem*, p. 113)

[18] *Idem*, *Avva şi ucenicul*, p. 321.

[19] *Ibidem*, p. 323. Încă de la primele pagini ale *Tratatului de pictură,* Cennino Cennini îi îndeamnă pe cei care caută să deprindă acest meşteşug să îşi găsească întâi maestrul: „Aşadar, cel care din imbold sufletesc se simte atras de această virtute, şi care vrea mai cu seamă să-şi însuşească această artă, să se

preîntâmpina „Duhovnicul trebuie să fie „neutru" şi egal faţă de toţi Ucenicii"[20].

Unui părinte îi preciza: „Libertatea duhovnicească e taină mare încât să nu ne înrobim unii pe alţii în legături forţate. Timpul va proba de îţi sunt părinte, de îmi eşti fiu. Deocamdată nu accept ucenici direcţi[21]. Cine vine să se lege sufleteşte, treaba lui, să o facă"[22].

Prin urmare o relaţie relaxată cu ucenicul, fără forţări sau apropieri sentimentaliste[23]. Poate şi pregătirea profesională îl îndepărtează

împodobească mai întâi cu acest veşmânt: adică cu iubire, cu teamă, cu ascultare şi stăruinţă. Şi, cât poate mai repede, să intre ucenic la un meşter, care să-l îndrume şi să-l părăsească cât mai târziu cu putinţă" (*Cennino Cennini, Tratatul de pictură, Editura Meridiane, Bucureşti, 1977, p. 37*). Chiar dacă Cennini enumeră mai întâi iubirea pentru ca relaţia să nu alunece într-o albie nepotrivită, care nu-l ajută în primul rând pe ucenic, această iubire nu trebuie manifestată în nici un fel. Acelaşi principiu guvernează relaţia dintre psihoterapeut şi clienţii săi, mai ales cei de sex feminin. A se vedea celebrul caz descris de Scott Peck în *Psihologia minciunii* (Scott Peck, *Psihologia minciunii*, Curtea Veche Publishing, Bucureşti, 2003, pp. 180-219).

[20] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Avva şi ucenicul*, p. 323.

[21] Tot Părintele Ghelasie scria: „Nimeni să nu se numească Ucenicul unui Duhovnic, şi niciun Duhovnic să nu considere că cineva îi poate fi propriu-zis Ucenic. Ucenic este un Urmaş de Asemănare. De aceea Ascultarea, în sensul nostru Duhovnicesc, înseamnă primirea Asemănării. Ascultarea nu este în sensul nostru Duhovnicesc o lege-legătură, ci este o Primire de TAINĂ a Asemănării Duhovnicului, a Paternităţii Duhovniceşti, şi asta se dovedeşte nu imediat, ci în măsura acelei Voinţe de Asumare a Ascultării, a Primirii Asemănării Paternităţii Duhovniceşti.

Duhovnicul este în primul rând Semănător de Sămânţă Duhovnicească, această Sămânţă care poate cădea şi pe cale, şi între spini, şi în Pământ bun. Dar el Însămânţează. Ucenicul se duce la Duhovnic în aceste modalităţi, de pământ uscat, de spini, ca şi de Pământ bun, şi în măsura în care începe să rodească, această Semănare se va dovedi dacă poate să fie cât de cât şi în Ucenicia unui Duhovnic.

Chiar mulţi mari Duhovnici n-au avut direct Ucenici, dar Sămânţa lor Duhovnicească a rodit şi în scurgerea vremurilor, şi aceste Seminţe s-au făcut roditoare în Asemănarea Duhovnicească a lor. De aceea orice Duhovnic să nu caute Ucenici direcţi, dar să aibă această grijă să Semene Seminţele cele Duhovniceşti. (*Idem*, *Chipul omului*, pp. 111-112).

[22] *Avva Ghelasie, Cuvântătorul de Dumnezeu*, p. 224.

[23] Această relaţie relaxată între duhovnic şi ucenic, neforţând creşterea duhovnicească a celui din urmă o mărturiseşte şi Ionel Popescu (Departamentul de matematică Massachussets Institute of Technology, U.S.A.): „ca duhovnic nu era adeptul acestui stil, care se practică în multe din parohiile şi mănăstirile

de fundătura sentimentalismului şi îl duce mai aproape de o relaţie medic-pacient: „Ucenicul trebuie să vadă în Avva Duhovnic o posibilitate de „Salvare şi mântuire", ca un „Doctor împotriva morţii". Aşa Ucenicul nu trebuie să aibă „pretenţii", ci să „primească" întru totul cele „date de Duhovnic"."[24] În fond, încă din antichitate, la întrebarea de ce e atât de aspru cu discipolii, Antistenes a răspuns: „Şi doctorii sunt aspri cu suferinzii"[25].

Deşi la modul ideal relaţia magistru-discipol ar trebui să presupună simultan o relaţie psihoterapeut-pacient şi una confesor-penitent, din nefericire un număr restrâns de membri ai ordinului clerical reuşesc să le îmbine. Părintele Ilie Cleopa constata că „în zilele noastre nu se mai pot găsi în aceeaşi persoană şi Duhovnicul Spoveditor şi totodată Duhovnicul cel Povăţuitor"[26]. Cu îndelungata experienţă de duhovnic de mânăstire Părintele Ghelasie ştia prea bine că nouă celor atât de slabi duhovniceşte „ne trebuie în primul rând Duhovnicul Curăţitor-Spoveditor, în faţa căruia noi Oprim şi îi punem la Picioare şi lăsăm sub Epitrahil războirea noastră şi totodată putoarea drăcească a păcatului nostru[27]. Iar Duhovnicul Povăţuitor nu se mai găseşte direct şi trebuie să-l cauţi

---

noastre, adică spovedanie în cele mai mărunte şi mai neînsemnate greşeli. Mai mult, nu accepta venitul prea des pe la mânăstire, la zisa spovedanie şi încurajare. Aşa voia ca ucenicul să lucreze pe o perioadă mai mare de timp şi să vină la spovedanie pentru control şi eventual alte direcţii mari. Aşa voia ca ucenicii să înceapă să „meargă pe picioarele lor", altfel niciodată nu vor face coloană vertebrală. Cu doar câteva zile înainte de a se muta la cele veşnice, l-am întrebat ce sfat îmi mai dă, la care răspunsul a fost scurt: „ţi-am dat până acum, fă ce ţi-am spus, nu mai ai nevoie de ele"" (*Părintele Ghelasie de la Frăsinei, iconarul iubirii dumnezeieşti*, p. 193).

[24] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Avva şi ucenicul*, p. 323.

[25] *Apud Enciclopedia înţelepciunii*, Editura Roossa, *s.l.*, *s.a.*, p. 52.

[26] *Apud Idem*, *Chipul omului*, p. 111.

[27] Pe aceeaşi temă Părintele Ghelasie mai nota: „Viaţa Duhovnicească nu se poate face fără o Relaţie Duhovnicească dintre tine Personal şi un Duhovnic Spoveditor, în primul rând. Cei cu război duhovnicesc, cei cu otrava păcatului trebuie să alerge la Spoveditor (...) Deşteptarea se face doar sub Epitrahilul şi în Spovedania faţă de Duhovnicul Spoveditor" (*Ibidem,* pp. 112-113). Tot el mai arăta că „Preotul-Duhovnic la început este într-o "relaţie neutră", fără "Acţiunea" sa directă, ci doar ca "HAR de Preoţie-Duhovnicie". Pe măsura Creşterii, se pune problema zisei "POVĂŢUIRI iscusite" Duhovniceşti, care nu este musai să fie la acesta, putând să o primeşti şi de la "altul"" (*Idem*, *Micul Pateric al Sf. Mânăstiri Frăsânei*, p. 26).

tu în Sfatul unor Duhovnici după căutările tale, ca Albina care din Floare în Floare reuşeşte să strângă Mierea cea Duhovnicească”[28].

Părintele Arsenie Praja Pustnicul a fost o astfel de floare duhovnicească reunind în mod fericit pe Duhovnicul Spoveditor şi pe cel Povăţuitor, ucenicul său vâlcean caracterizându-l drept un om „simplu, dar cu o pătrundere Duhovnicească şi chiar obişnuită, deosebit de mare. Se uita doar la tine şi te „citea” până în străfunduri”[29]. Şi Părintele Ghelasie, reunind la rândul lui cele două laturi, cu o parte din credincioşii care vizitau mânăstirea Frăsinei avea doar o relaţie de spoveditor, mult mai puţini fiind cei cărora le era povăţuitor.

De fapt, „cei care ajung la o trăire mai deosebită pot avea Convorbiri mai amănunţite Duhovniceşti, dar în general mulţi Duhovnici evită cu cei începători intrarea în amănuntele Duhovniceşti”[30]. Deja în antichitatea greacă existau două moduri fundamentale de a face filosofie: unul destinat celor mulţi, numit *exoteric,* şi altul destinat unei comunităţi de discipoli iniţiaţi, numit *ezoteric*. Potrivit lui Anton Dumitriu, disciplinele ezoterice, acroatice (filosofía, studiul naturii şi dialectica) erau predate dimineaţa la Lyceu, iar cele exoterice (retorica, arta argumentaţiei şi ştiinţele politice), în a doua jumătate a zilei, „tuturor tinerilor fără alegere”[31].

În latura de povăţuitor îşi arată duhovnicul măestria, inspiraţia. Unui ucenic care era mai morocănos, trist şi care vedea într-un timp toate mai în negru, excesiv de sobru, şi care suferea din această pricină o stare de sfâşiere lăuntrică, Avva Ghelasie i-a schimbat viaţa: „Tăticule, îţi dau canon să fii vesel”. Canonul s-a dovedit a fi nu tocmai uşor şi, în nevoinţa pentru împlinirea lui, puterea cuvântului duhovnicesc a lucrat spre o prefacere-înseninare duhovnicească în ucenic, care la rându-i a rodit o comunicabilitate mai mare cu Dumnezeu şi cu oamenii. Unui alt ucenic care se consuma mult în acţiunile şi grijile dinafară, Cuviosul Ghelasie i-a zis: „Măi, tăticule, şi vitele, când plouă şi e furtună, trebuie duse la adăpost. Cu atât mai mult omul, care nu e ca animalul, trebuie să stea înlăuntru”.

---

[28] *Idem, Chipul omului*, p. 111.
[29] *Idem*, *Avva şi ucenicul,* p. 320.
[30] *Idem*, *Chipul omului*, p. 113.
[31] *Apud* Laura Corina Roşca, *Vârstele uceniciei*, *Editura Şcoala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2015,* pp. 26-27.

Ucenicul, la început surprins, a înţeles că este vorba de starea de adunare lăuntrică necesară unei lucrări duhovniceşti în mijlocul împrejurărilor vieţii. Un alt ucenic se nevoia mult cu atenţia pe cuvintele rugăciunii în timp ce-şi făcea pravila, ca să nu piardă rodul duhovnicesc al împărtăşirii de înţelesul cuvintelor. Spunând acatistul rânduit, mintea îi fugea mereu şi se trezea iar şi iar că a parcurs rânduri întregi în chip mai mult sau mai puţin mecanic. Aşa se făcea că el revenea de multe ori asupra unui condac sau icos şi se împotmolea neputând trece mai departe, iar din cauza oboselii fizice şi mentale rugăciunea mai mult se răcea, (...) ajungând chiar la o stare de respingere – refuz – neplăcere în faţa citirii acatistului.

Mergând la Avva Ghelasie, Cuviosul i-a zis imediat: „Tăticule, uite, îţi dau canon să nu te mai întorci, să spui acatistul şi să mergi înainte adunându-ţi atenţia în închinare către Domnul imediat ce-ţi dai seama de rătăcirea minţii, dar fără să te mai întorci nicidecum". Străduindu-se să asculte de cuvântul Părintelui, ucenicul a aflat liniştire, descoperind cu bucurie că şi mintea îi rătăcea mult mai puţin"[32]. Odată, când un ucenic trecea printr-o perioadă de maximă solicitare intelectuală şi slăbiciune fizică, Cuviosul i-a dat canon să nu mai citească în acea perioadă rugăciuni, urmând ca dăruirea de sine, în cele ce urma să le împlinească, să ia chipul închinării către Dumnezeu. Împlinind acest canon, ucenicul a aflat rugăciunea lipită de inima lui[33]. (...)

Un alt ucenic, de data aceasta pictor iconograf, căuta cu multă râvnă, ajunsă aproape la disperare, să îşi îmbunătăţească arta prin neîncetatul studiu de cărţi şi umblarea asiduă cu întrebarea pe la cei ce i-ar fi putut da lămuriri. De multe ori, simţea însă cumva, nu tocmai lămurit, că alergarea spre acele importante de altfel ajutoare şi informaţii exterioare privind arta picturii, îi răpea odihna. Cuviosul i-a atras atenţia asupra acestui fapt şi a continuat: „Măi, tăticule, ce atâta alergare? Nu e rău că te-ai zbătut să înveţi, şi ai învăţat destul de bine, dar de acum, deşi nu-i rău să mai alergi să înveţi, dar să ştii de la mine, că ce te învaţă Dumnezeu în chilioara ta nu te învaţă nimeni. Toată lumea aleargă după informaţii, dar nu informaţiile, nici copierea după alţii aşa zis mai buni nu îţi dau starea aceea de

[32] Florin Caragiu, *Cuviosul Ghelasie Isihastul*, Editura Platytera, Bucureşti, *s.a.*, pp. 28-29.
[33] *Ibidem*, p. 33.

aşezare lăuntrică înaintea Chipului lui Dumnezeu, duhul rugăciunii pe care frăţia ta trebuie să-l pui acolo, în icoană. Mai şi înveţi, te mai şi duci şi întrebi, dar aşa, un picuţ mai rar. Dacă stai în chilia ta şi lucrezi mult, te va învăţa Dumnezeu ce să faci şi cum să faci, de te vei minuna. Dar să încerci cât mai mult să stai înaintea icoanei pe care o lucrezi cu conştiinţa stării înaintea Chipului lui Dumnezeu. Îţi dau canon să mai răreşti vizitele şi să mai domoleşti frământările de a acumula cât mai mult din afară şi să te nevoieşti mai mult să primeşti de la Hristos duhul pe care să-l aşezi în icoană. Să pictezi ca o ascultare a unui monah la mănăstire. Pictura de icoane să fie ascultarea ta. Să ştii de la mine, tăticule, că până şi tehnica picturii te învaţă Dumnezeu dacă te linişteşti mai mult ca să primeşti de la El cele de trebuinţă".

Ucenicul, deşi s-a străduit în continuare pentru mărirea bagajului de cunoştinţe, a simţit o reală liniştire înţelegând că în relaţia directă, personală cu Dumnezeul cel viu stă taina zugrăvirii Chipului lui Dumnezeu, a chipurilor sfinte din icoane. Cu atenţia lăuntrică pe Chipul lui Dumnezeu peste grija pentru detalii, aşa cum a zis Avva Ghelasie, iconograful naşte icoana din inima acestei întâlniri vii, iar sprijinul de la Domnul în toate cele este resimţit cu mai mare claritate şi cu minunare[34]. (...) Când un ucenic mai studios, care râvnea să se facă monah, şi-a exprimat temerea că la mănăstire s-ar putea să nu mai aibă timp să-şi împlinească dorinţa de a-i studia intens şi aprofundat pe Sfinţii Părinţi, Avva i-a spus: „Măi, tăticule, ce păcatele mele atâta studiu, de acuma îl pui în practică. La mănăstire o să pui în practică şi frăţia ta ce ai învăţat"[35].

Exemplele de mai sus şi nenumărate altele întăresc ceea ce mulţi au constatat, anume: priceperea de a-i revela fiecăruia medicamentul potrivit[36], în general complementar orientării bolnăvicioase a celui în cauză, căutând astfel să-l echilibreze[37], îndepărtându-l de

[34] *Ibidem*, pp. 40-41.

[35] *Ibidem*, pp. 68-69.

[36] În acest sens „Pentru a-i ajuta pe cei luptaţi de patima beţiei şi care erau dominaţi de patimă, Părintele i-a oprit cu legătură de blestem ca să nu mai bea. La fel pe cei luptaţi de patima desfrânării" (*Părintele Ghelasie de la Frăsinei, iconarul iubirii dumnezeieşti*, p. 47).

[37] În acelaşi sens Sfântul Paisie Aghioritul sfătuia: „Ucenicul să fie plin de râvnă şi lepădare de sine, iar stareţul să-i pună numai frână" (Ieromonahul Isaac, *Viaţa Cuviosului Paisie Aghioritul*, Editura Evanghelismos, Bucureşti, 2005, pp. 370-371).

fixaţia pe care avea tendinţa să o facă şi aplicând acest principiu şi în relaţie cu cel în cauză, reamintindu-i că „într-o adevărată relaţie duhovnicească, fixaţiile nu sunt admise”[38].

De asemenea, relaţia Părintelui Ghelasie cu ucenicii era complementară, simultan intimă („băi, tăticule” sau „fiule”) şi distanţată, având un fel de a fi prin care trebuia să păstrezi distanţa[39]. Aceeaşi complementaritate o regăsim în următoarea mărturie: „Dacă făceam vreo prostie, se supăra şi aproape că nu mai găseam văgăuna pe faţa pământului să intrăm şi să ne ascundem de ruşine. Din fericire, părintele ţinea supărarea doar câteva clipe, aşa, cu caracter pedagogic. Ţin minte că am făcut odată, cum zicea, o prostie, şi la spovedanie tare s-a mâhnit şi supărat, însă până la sfârşitul spovedaniei a revenit la acele cuvinte încurajatoare pe care le folosea mereu, „hai, mă tăticule, să fim oameni” şi „bine, mă fiule, mă bucur”. Aceste două mari instrumente, mâhnirea părintelui, dar şi cuvintele de bucurie, sunt de o inestimabilă valoare, pentru mine cel puţin au fost doi stâlpi de susţinere în tot ce am făcut” (Ionel Popescu de la Departamentul de matematică Massachussets Institute of Technology, U.S.A [40]).

„Între duhovnic şi ucenic, mai clarifica Avva, nu poate exista prietenie”[41] pentru că astfel transformarea ucenicului nu va mai apărea vreodată, *Bildungsroman*-ul său nu se va scrie niciodată[42]. Din

---

Invers, pe un ucenic fără râvnă să-l împingă de la spate, să-i dea şfung. Pe aceeaşi linie *rectorul Sfântului Munte* acţiona conform principiului postulat de el însuşi: „când văd că sufletul este sensibil sau se cutremură cu totul de simţirea greşelii lui, ce să spun? Atunci îl mângâi, ca să nu cadă în deznădejde. Iar când văd inima învârtoşată ca piatra, atunci vorbesc cu asprime, ca să o zgudui” (Cuviosul Paisie Aghioritul, *Nevoinţă duhovnicească*, Editura Evanghelismos, Bucureşti, 2003, p. 311).

38 Florin Caragiu, *op. cit.*, p. 34.

39 Avva Arsenie îl lămurise cândva: „Duhovnicul niciodată nu trebuie să stea în aceeaşi încăpere cu Ucenicul. Şi Duhovnicul este încă Om, are chiar unele neputinţe ce pot „sminti-deruta” pe Ucenic” (Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Avva şi ucenicul*, p. 326).

40 *Părintele Ghelasie de la Frăsinei, iconarul iubirii dumnezeieşti*, p. 194.

41 Florin Caragiu, *op. cit.*, p. 35.

42 Deoarece persoana maestrului, a povăţuitorului duhovnicesc este singura în măsură să valideze procesul formării discipolilor, doar evoluţia spirituală a unui discipol alături de călăuza sa creează *Bildungsroman-ul său, adică acel tip de roman care are în prim plan educaţia, dezvoltarea şi maturizarea tânărului protagonist.* Trebuie să urmezi această cale căci „*ai prea puţină recunoştinţă pentru învăţător dacă rămâi pururea ucenic” (J. Ortega y Gasset)* ori „e-o rea răsplată pentru un învăţător, să-i fii mereu acelaşi ucenic” (Nietzsche).

această abordare rezulta o relaţie sănătoasă, nu una centrată emoţional. În ce le priveşte pe uceniţele femei predispuse obsesional spre o astfel de centrare, afirma: „Duhovnicii au mari probleme mai ales cu Uceniţele-Femei, ce au Însuşi Caracterul Supărăcios şi mofturos. Pe cele ce se Supără să le alungi imediat ca pe nişte „draci" fără milă. Dacă revin smerite şi hotărâte să nu se mai supere, le reprimeşti... şi doar aşa le formezi ca Adevărate Ucenice"[43].

Nu aş vrea să părăsim teritoriul complementarităţii înainte de a observa că datorită complementarităţii constitutive în fiecare om ar trebui să se afle în stare latentă un maestru şi un ucenic. În lucrarea *De Magistro* Augustin discută nu doar termenul de *„magister" (exterior – n.n.)* şi rostul instruirii (exercitate de acesta – n.n.), ci şi acela de *„magister interior"* („învăţătorul lăuntric") şi autoinstruirea fie ea autodidactă sau teodidactă. Rolul magistrului exterior este de a trezi, de a pune pe cale pe magistrul interior (Toma d'Aquino va numi magistrul exterior „agent extrinsec" iar pe cel interior „agentul intrinsec"). „Suntem doar mijlocitori între ei şi ei înşişi" afirma în acest sens *„magister"* Constantin Noica în paginile *Jurnalului filosofic*[44].

---

[43] El însuşi a fost instruit încă de la început de Avva Pustnicul: „Fiule, să nu admiţi pe lângă tine Ucenic supărăcios, gâlcevitor, viclean şi pătimaş". „Fiule, îmi mai zicea Avva, Ucenicul Supărăcios este ca o "muiere blestemată"... Fii atent, eu sunt călugăr şi nu am voie să am pe lângă mine "chipuri muiereşti" (vezi acest aspect bine subliniat şi exemplificat de Sfântul Paisie Aghioritul în cartea dedicată vieţii maestrului său Sfântul Arsenie Capadocianul – n.n.), dacă te Superi ca o muiere să dispari din faţa mea, că şi eu te alung ca pe un "drac blestemat". Cel mofturos şi Supărăcios să nu fie făcut călugăr şi să fie scos din Mănăstire. Să nu ai milă de Cel Supărăcios, ca de un şarpe otrăvitor, pe care trebuie să-l alungi. Este prima condiţie şi baza Vieţii Duhovniceşti; să domini Supărarea şi mofturile ca de muiere. Te tulburi pe moment ca om, dar trebuie să-ţi domini Supărarea şi mai ales ţinerea Supărării" (Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Avva şi ucenicul*, p. 322).

Mai târziu Părintele Ghelasie la rândul său îşi aminteşte: „Acum vreo câţiva ani am avut un zis Ucenic foarte slab de caracter şi repede se supăra... Am încercat să-l ajut, să-l povăţuiesc, dar el nu se silea deloc să-şi facă „dracul din el iarăşi Înger"... Un altul în schimb, repede se mânia, se supăra, dar peste câteva minute îi trecea, cerea IERTARE şi uita Supărarea...

– Dar, Avva, poate pe drept mă supăr!

– Fiule, să treci şi PESTE DREPTATE, este Puterea de a învinge supărarea, să fii „DEASUPRA" a Toate, şi atunci ierţi orice, înduri orice, primeşti loviturile chiar de la cel de aproape. Să te „RIDICI DEASUPRA a Toate" permanent. (*Ibidem*, p. 323)

[44] *Constantin Noica, Jurnal filosofic, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 8.*

Similar, Joachim Wach notează: „cel care merge la maestru nu merge cu adevărat decât la sine însuşi”[45]. Avva Ghelasie s-a priceput de minune să fie acest *„magister exterior” pentru cei ce l-au cunoscut. Adesea el* aprecia iniţiativa personală din partea ucenicilor, atâta vreme cât aceasta, şi odată cu ea *„magister interior”,* se păstrează între malurile vieţii duhovniceşti. Pe de altă parte tot datorită complementarităţii noastre constitutive avem fiecare o latură comunitară, socială şi una solitară, George Steiner numindu-le „dimensiunea exotericǎ şi ezotericǎ a personalităţii”[46]. Latura comunitară e cea care face posibilă relaţia de ucenicie, transmisia Tradiţiei pe care trebuie să o asume conştient, formativ şi creator discipolul în arealul său solitar, căci Tradiţia nu se moşteneşte automat, letargic, sangvin, nu este *take for granted*, ci trebuie cucerită „cu mare trudă”. E ceea ce Părintele Ghelasie şi-a asumat *benevolente* în Cheii Râmeţului.

Nu în ultimul rând ar trebuie remarcate tendinţele complementare ba uneori chiar opuse din ucenic în ce-l priveşte pe maestru: una centrifugă şi alta centripetă. Ceea ce scria René Guénon: „Se cuvine să luăm în seamă în orice lucru (...) două tendinţe opuse (...), una centrifugă şi alta centripetă. Predominanţa uneia sau a celeilalte creează două faze complementare de manifestare, una de îndepărtare faţă de principiu, cealaltă de reîntoarcere către el”[47] este valabil şi în dinamica raportării ucenicului la maestru. După expresia Părintelui Ghelasie mulţi ucenici se află „într-o fluctuaţie de renunţare şi revenire”[48]. Aceste două faze merg de fapt spiralat, ascensional, tot mai aproape de centru, de maestrul exterior şi simultan interior.

Aşa cum arătam mai sus Părintele Ghelasie căuta să aibă cu fiii săi duhovniceşti relaţii relaxate, neforţate[49]. El s-ar fi regăsit în sintagma lui Gabriel Liiceanu: „*Te voi însoţi câtă vreme vei accepta o blândă constrângere*”[50].

---

[45] Laura Corina Roşca, *op. cit.*, p. 247.

[46] *Apud Ibidem*, p. 118.

[47] Rene Guenon, *Criza lumii moderne*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 31.

[48] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Avva şi ucenicul*, p. 321.

[49] Odată, un ucenic îi mărturisi Părintelui Ghelasie: „Părinte, îmi vine să vă înjur” „Şi ce dacă, e de la diavol! Nu înjura!”, i-a răspuns Avva şi ucenicul a simţit că puterea vrăjmaşă de care era luptat se risipeşte (Florin Caragiu, *op. cit.*, p. 43).

[50] *Gabriel Liiceanu, Scrisori către fiul meu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 108.*

Blândă constrângere – iată o nouă pereche de termeni complementari. O credincioasă vorbind despre Părintele Porfirie caracteriza drept „„dulce asprime" stilul pe care-l adopta ori de câte ori ne mustra". Similar, părintele Scrima vede legătura dintre „maestru" şi „discipolul" său „ţesută din rigoare şi gingăşie laolaltă"[51]. *Relaţia maestru-ucenic presupune restrângerea benevolă de către ucenic a propriei libertăţi, acceptând constrângerea formatoare, blânda constrângere a maestrului.* Asemeni oricărui maestru veritabil, Părintele Ghelasie „provoacă la reflecţie, discernământ şi luciditate, suspendând receptivitatea pasivă şi asimilarea superficială a cunoştinţelor"[52] duhovniceşti. Tocmai de aceea pentru sfinţia sa tăierea voii ucenicului nu era un scop în sine. Din acelaşi motiv „nu căuta să-şi impună asupra ucenicilor o autoritate exterioară, ci autoritatea Sfinţiei sale venea din însăşi iubirea de Dumnezeu", consideră Florin Caragiu[53]. Privită din alt unghi autoritatea sa era autoritatea carismatică a celui ce a căutat mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui şi toate celelalte i s-au adăugat (Mt. 6, 33).

Cu toată această raportare relaxată, neforţată, ucenicia, relaţia maestru-discipol este totuşi o relaţie de putere întemeiată pe autoritate şi carismă. De-a lungul istoriei cele două elemente au fost mereu împreună. Pentru a putea profita de carismă trebuia să treci de toiag. În antichitatea greacă filozoful Antistene nu dorea să aibă discipoli prin preajmă, de aceea pe doritori îi alunga cu lovituri de toiag. Totuşi aceste lovituri nu au reuşit să-l alunge pe Diogene din Sinope, ferm hotărât să înveţe de la acest maestru atât de aspru:

– Poţi să mă loveşti cât vrei, i-a spus Diogene. Nu vei reuşi să mă faci să plec de lângă tine atât timp cât mai am ce învăţa[54].

Diogene însuşi va trăi într-un butoi şi nu va avea altceva decât o manta, o traistă în care îşi ţinea toată averea, un toiag şi un blid. La un moment dat s-a convins că se putea dispensa de blid: într-o zi s-a dus cu el la un izvor pentru a lua apă şi a văzut cum un băieţel bea apă din palmele făcute căuş, ceea ce l-a convins de

51 Andre Scrima, *op. cit.*, p. 174.
52 Laura Corina Roşca, *op. cit.*, p. 130.
53 Florin Caragiu, *op. cit.*, p. 13.
54 Pedro Gonzalez Calero, *Filosofia pentru bufoni*, Editura Nemira & Co., Bucureşti, 2008, pp. 49-50.

faptul că blidul era nefolositor şi s-a lipsit de el. N-a renunţat la toiag, la a cărui autoritate a apelat şi cu o altă ocazie, când strigând: „Oameni buni, oameni buni!", i-a alungat cu toiag pe cei care s-au apropiat de el, zicându-le: *Am spus oameni, nu deşeuri!*[55]

Peste veacuri, scriitorul şi gânditorul francez Sebastien-Roch Nicolas de Chamfort (1741-1794), meditând la acest personaj care căuta oameni cu lampa aprinsă în amiaza mare, va nota: „Din moment ce aţi luat în mână lampa lui Diogene, aveţi nevoie şi de toiagul lui"[56], căci carisma merge mână în mână cu autoritatea.

Şi în Extremul Orient carisma şi autoritatea fac casă bună. Maestrul Gutei îşi ridica degetul ori de câte ori i se punea o întrebare despre Zen. Un băiat care-l însoţea a început să-l imite în această privinţă. Când cineva îl întreba pe băiat despre ceea ce predicase maestrul său, băiatul îşi ridica degetul. Gutei a auzit despre neghiobia băiatului. L-a prins şi i-a tăiat degetul. Băiatul a urlat şi a luat-o la fugă. Gutei l-a strigat şi l-a oprit. Când băiatul s-a întors către Gutei, acesta şi-a ridicat degetul. În acea clipă băiatul s-a iluminat. Când Gutei era pe cale să părăsească această lume, i-a adunat pe călugări în jurul său. „Am căpătat degetul meu Zen", a spus el, „de la învăţătorul meu Tenryu şi în întreaga mea viaţă n-am reuşit să-l isprăvesc". Apoi s-a stins din viaţă[57].

În faţa autorităţii care impune, uneori discipolul fuge sau trădează ca să-şi apere egoul de ceea ce consideră a fi intolerabila autoritate carismatică a Maestrului. Pentru Constantin Noica, „autoritate are cel care te sporeşte, te adevereşte, ca mama pe copil, profesorul pe elev"[58]. Această autoritate te ajută să-ţi distrugi vechea identitate egotică pentru a renaşte la una nouă, non-egotică.

Atunci când descrie constituirea ternară a autorităţii, Michel Foucault distinge între:

– *autoritatea bazată pe exemplu,* care implică ideea că maestrul întrupează un model de comportament care stabileşte condiţiile existenţei discipolilor. Se mai numeşte autoritate deontică. *Autoritatea deontică* presupune deţinerea autorităţii de a oferi nu propoziţii, ci directive într-un anume domeniu, iar acţiunea sa se îndreaptă spre

[55] *Ibidem*, p. 62.
[56] *Apud Enciclopedia înţelepciunii*, p. 352.
[57] *Satori. Mari maeştri zen*, Editura Herald, Bucureşti, 1999, p. 161.
[58] Constantin Noica, *Jurnal de idei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 290.

obţinerea rezultatelor practice. Atât timp cât autoritatea se manifestă într-un grup social, se ţine cont de faptul că aceste grupuri sunt în general comunităţi închise, unde transmiterea cunoştinţelor este orală, critica sau polemica este limitată şi discipolul este întru totul subordonat maestrului. *Autoritatea deontică* este asemănătoare cu autoritatea pe care o poate deţine un profet, un şaman, un „om sfânt" îndreptăţit să proclame ceea „ce este bine şi drept de făcut" şi să someze „la îndeplinirea acelor scopuri care se cuvine să fie urmărite de comunitate". *Autoritatea deontică* o are acela care face din propria sa viaţă un model, ea apare în cazul acelei „predări exemplare" când maestrul predă prin însăşi existenţa sa. „În ceea ce priveşte moralitatea, numai viaţa reală a Magistrului are valoare de argument". Autoritatea deontică ţine, altfel spus, de felul de viaţă al purtătorului ei. „Maestrul spiritual autentic (...) nu era cel care avea răspunsuri „tehnic" corecte, ci cel care „trăia cuvenit" şi „acţiona drept" în mod exemplar pentru comunitatea sa". Viaţa ascetică, relaţia specială cu divinitatea pe care „maestrul spiritual" o întreţine, fiind el însuşi în slujba autorităţii supreme – încredinţând discipolilor săi modelul solitudinii ca formă de comuniune superioară – îi conferă aura unui om divin, „înainte de a fi fost eficient ca „tehnician"".

– *autoritatea bazată pe competenţă* – care constă în transmiterea propriu-zisă de cunoştinţe, principii, aptitudini şi deprinderi. Se mai numeşte autoritate epistemică. *Autoritatea epistemică* este autoritatea „expertului", autoritatea profesională. Purtătorul autorităţii nu este superior, nu impune nicio acţiune, „dar el oferă propoziţii" care pot fi considerate adevărate sau probabile de către destinatarul comunicării. „Recunoaşterea competenţei mai mari şi a sincerităţii purtătorului în respectivul domeniu este o condiţie necesară a recunoaşterii autorităţii epistemice".

– *autoritatea de tip socratic,* care se referă la tehnica pedagogică a punerii în dificultate şi a descoperirii pe parcursul dialogului între maestru şi discipoli numită şi forma predării erotematice (metodă de a afla adevărul prin întrebări)[59] şi care aduce pentru ucenic conştientizarea acelor mecanisme ale vieţii duhovniceşti considerate de către maestru necesar a fi conştientizate.

[59] *Apud* Laura Corina Roşca, *op. cit.*, pp. 127-128.

Părintele Ghelasie avea câte ceva din toate cele trei tipuri de autoritate, ceea ce i-a conferit competenţa[60] şi îndreptăţirea de a descrie treptele uceniciei.

„În prima treaptă, în viziunea sa, se primesc de la Duhovnic sfaturi şi porunci-canoane, stricte, ca nişte „LEGI", indiferent de Ucenic şi Duhovnic". Tocmai de aceea, adesea „în prima treaptă, Ucenicul vede pe Duhovnic ca pe un „LEGIST" ce produce tocmai acele răbufniri de supărări şi respingeri. Ucenicul ar vrea ca de la început Duhovnicul să-i fie ca un IUBITOR Părinte... Atenţie! Este o mare greşeală şi din partea Ucenicului, şi din partea Duhovnicului. În prima treaptă trebuie să se treacă strict prin „FOCUL LEGII", fără nicio altă adăugire. Duhovnicul este LEGEA Sfântă pe care nu o poate călca nici el, nici Ucenicul. Cine nu PRIMEŞTE LEGEA întru totul nu poate deveni niciodată un adevărat Ucenic. În această Treaptă, Duhovnicul este adesea considerat rău, neînţelegător şi batjocorit ca lipsit de Duhovnicie. Aici se ALEG Ucenicii adevăraţi, care chiar de se mai supără, încep să înţeleagă şi să prefacă „dracul din ei în Înger". În prima Treaptă, Ucenicul trebuie să fie „ROBUL LEGII", în care Ucenicul nu are nici un drept, ca şi Robul, care poate fi bătut, batjocorit şi chiar vândut. Robul nu are nici un Cuvânt în faţa STĂPÂNULUl-Duhovnicului.

Robul este Omul-animal[61], care suportă pe STĂPÂNUL său fără supărare şi revoltă"[62]. Pe acest palier al vieţii spirituale

---

[60] În plan duhovnicesc substituirea autorităţii deontice cu autoritatea epistemică este şarlatanie spirituală, în plan cultural fiind „o provocare ce face parte din tabloul general al vieţii culturale contemporane, din aşa-numita „agonistică generală" a postmodernităţii, care pune faţă în faţă gândirea tradiţională, eleată în sine, şi relativismul contemporaneităţii" (*ibidem*, p. 24).

[61] Pe această treaptă ucenicul „să întrebe de are nevoie de ceva ca lucrări exterioare. Şi eu, îşi aminteşte avva Ghelasie, tăiam lemne, i le aduceam lângă uşă, îi duceam Apă şi îi făceam mici servicii. Eu însă ardeam de dorinţa să-i stau în preajmă, să stau ca Maria la Picioarele lui, nu să slujesc ca Marta. Avva mă „refuza", mă lăsa să aştept, să mă zbat, ca prin aceasta să mi se „rupă lanţurile din mine". (...) Nu puteam înţelege această „Duhovnicie de armată" (Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Avva şi ucenicul*, p. 326) Mai târziu va înţelege şi el însuşi va sfătui: „Nu-l pune pe Ucenic de la început la multă RUGĂCIUNE, ci pune-l să se mişte mult cu diferite lucrări fizice. Opreşte-l pe Ucenic să facă „extremismul" RUGĂCIUNII multe la început, că va „întârâta" prea mult „îndrăcirea din el", şi de asemenea patimile. Să facă în schimb multe metanii şi închinăciuni.

– Vreau Rugăciunea Minţii şi a Inimii, îi ziceam eu avvei Arsenie.

– În Treapta întâi, Ucenicul nu are voie la aceasta.

„Ucenicia este în primul rând „AŞTEPTAREA de robie Duhovnicească”[63] căci „nu se dau „Mărgăritarele porcilor””[64].

„Treapta a doua, a HARULUI va fi accesibilă ucenicului care va reuşi să fie un astfel de ROB-Duhovnicesc autentic. Aici „LEGILE” primesc HARUL-LUMINA de DINCOLO, fapt ce dă o Sacralitate DUMNEZEIASCĂ şi Duhovnicului[65]. LEGEA-HOTARUL Duhovnicesc se TRANSFIGUREAZĂ şi se DESCHIDE ca o Uşă de Taină spre Lumea DE-DINCOLO. LEGEA-Canonul nu mai este ceva „închis”, ci se DESCHIDE, şi aşa se PRIMEŞTE de Ucenic cu o BUCURIE de Taină. Duhovnicul el

– Fac Rugăciunea fără atenţie, de formă... cu multe gânduri.

– Nu au importanţă acestea... trebuie făcută însă cu stricteţe şi la timpul ei.

Aceste „repere” sunt valabile şi pentru cei din Obştea Mănăstirii. Fratele începător să Asculte de Regula Mănăstirii ca Prima Treaptă. (*Ibidem*, p. 329)

[62] *Ibidem*, pp. 323-324. Pe fiecare treaptă există probleme specifice ei: „Îmi spunea Avva Pustnicul că la prima Treaptă cu Femeile este mai complicat. Femeia se “PREFACE” Roaba LEGII, pentru “Satisfacerea ascunsă” a ei, şi când va vedea că nu ajunge la aceasta, răbufneşte cu furii şi supărări drăceşti, greu de corectat. Supărarea Femeii este mai “drăcească” decât a Bărbatului, că “NU VREA” să PREFACĂ pe “dracul din ea într-un ÎNGER”. Femeia amestecă Duhovnicescul cu propriile ei “Satisfacţii şi Insatisfacţii ascunse” şi cu mare greutate se poate interveni. Dar, Duhovnicul să nu LASE LEGEA, şi Ucenicele astfel se ALEG, care pot DEVENI Ucenice sau nu. “Mila drăcească feministă” de a lăsa LEGEA este cea mai mare greşeală a Duhovnicului. Mulţi Duhovnici cad ei înşişi “Robii milei drăceşti feministe””(*Ibidem*, p. 324).

[63] Părintele Ghelasie explică: „Copilul nu poate fi dintr-o dată Bărbat, până nu Creşte. Ucenicul trebuie să Crească. (...) Eu doream ca Avva la Spovedanie să mă „scape” dintr-o dată de patimile ce mă răscoleau. Avva, calm, îmi zicea: „AŞTEAPTĂ cu Răbdare!... Copilul face pe el, miroase şi încet-încet se schimbă... Ucenicul este ca un Copil -puturos, care trebuie să devină tot mai conştient de murdăria lui şi aşa Creşte” (*Ibidem*, pp. 327-328). Tot el mai scrie: „Sunt unii care poate vor cu sinceritate Viaţă Duhovnicească. Dar ca orice Cunoaştere, ca orice Lucrare, nu se câştigă bătând din palme. O meserie nu se învaţă într-o zi. Viaţa noastră Duhovnicească trebuie să devină şi o *Meserie Duhovnicească,* să-i zicem aşa, şi meseria se învaţă încet-încet” (*Ibidem*, p. 113).

[64] *Ibidem*, p. 327. Neofit Pustnicul acţiona atât în plan spiritual cât şi corporal. El proba pe cei care doreau Viaţa Duhovnicească după această capacitate. Ucenicul era pus să „stea fix într-o anume poziţie” cât mai mult timp (*Ibidem,* p. 232). (...) Neofit Pustnicul obligă pe Ucenic să mănânce Zilnic Pâinea Pustnicească şi Urzicile sălbatice, crude sau uscate, ce au toate elementele hrănitoare (*Ibidem*, p. 242).

[65] *Ibidem*, p. 323.

însuşi este văzut ca un ÎNGER al DOMNULUI, chiar dacă Poartă SABIA. Şi aşa O CINSTIRE SFÂNTĂ se trezeşte în Ucenic şi o ATENŢIE Duhovnicească în Duhovnic[66].

Treapta a Treia, cea mai ÎNALTĂ aparţine Ucenicului cu adevărat, când HARUL LEGII se face şi IUBIRE de FIU şi de PĂRINTE[67], când „Chipul de Filiaţie" a ajuns, în sfârşit, la asemănare".

De-a lungul acestei itinerante care este viaţa spirituală, Părintele duhovnicesc se metamorfozează, ia chipuri diferite, de la acela de legiuitor la acela de mistagog. Relaţia maestru-discipol cunoaşte un spectru al cărei margine stângă e cea în care maestrul controlează precum un legiuitor viaţa discipolului în cel mai mic amănunt, discipolii trebuind „să-i întrebe pe bătrâni şi câţi paşi trebuie să facă, şi câte picături de apă trebuie să bea în chilie" (Antonie cel Mare[68]). Cu cât ne deplasăm mai mult spre dreapta spectrului cu atât mai mult maestrul îi lasă o libertate mai mare discipolului[69], lucru care îi descumpăneşte pe unii învăţăcei. E ceea ce s-a întâmplat în relaţia pe care a instaurat-o avva Kronios cu ucenicul său Isaac.

---

66 *Ibidem*, p. 325. Aici, atenţionează Părintele, „pot apărea "dulcegăriile feministe zis duhovniceşti", nenorocirea căderii multora. Mulţi zişi Ucenici cred că "CINSTESC" pe Duhovnic cu tot felul de "atenţii înşelătoare". Atenţie! Duhovnicul să fie "aspru" cu "darurile" de la zişii Ucenici, şi pe cât posibil să le refuze. Unii vor să "cumpere şi să domine" pe Duhovnic cu astfel de "daruri". Femeile încearcă în acest sens tot mai mult. Duhovnicul trebuie să "Primească" dar să "ardă" totul în faţa Ucenicilor respectivi. Un Duhovnic avea obiceiul ca tot ce aduceau în "Dar" Ucenicii să împartă imediat în jumătate şi Binecuvânta şi o da înapoi, ca Ucenicii să se SFINŢEASCĂ, iar restul o da altora şi el oprea foarte puţin. Ucenicii să ştie că Duhovnicul nu poate fi "cumpărat" cu "darurile" lor" (*Ibidem*).

67 *Ibidem.* „Din păcate, au fost şi Sfinţi care nu au avut Ucenici care să URCE la această TREAPTĂ", atrage luarea aminte Părintele (*Ibidem*). Şi deoarece „Ucenicul nu trebuie să vadă de la început "nevoinţele" Duhovnicului, ci după ce trece prin Treptele Uceniciei mai înainte menţionate" (*Ibidem*, p. 326), multe astfel de nevoinţe au rămas ascunse pe veci.

68 *Pateric*, Antonie 38. Am folosit pentru numerotarea apoftegmelor *Patericul,* Editura Polirom, Iaşi, 2005.

69 *Fărâme filosofice a lui Soren Kierkegaard* explică ucenicia ca *moment privilegiat* al trecerii de la un destin arbitrar, haotic la o existenţă liberă (Soren Kierkegaard, *Fărâme filosofice*, Editura Amarcord, Timişoara, 1999). Aşa a fost şi pentru Părintele Ghelasie: de la un destin arbitrar de asistent medical la o existenţă liberă de pustnic.

Iată ce povesteşte acesta din urmă: „Când eram tânăr, locuiam cu avva Kronios, care nu mi-a spus niciodată să fac vreo treabă, deşi era bătrân şi tremura din încheieturi. Ba dimpotrivă, el însuşi se ridica şi-mi aducea vasul (cu apă) mie şi tuturor celorlalţi. După aceea am locuit cu avva Teodor de la Ferme şi nici el nu-mi spunea să fac treabă, ci pregătea singur masa şi zicea: „Frate, dacă vrei, vino şi mănâncă". Eu îi ziceam: „Avva, am venit la tine ca să trag folos. De ce nu-mi spui ce să fac?". Bătrânul tăcea. Atunci m-am dus şi le-am spus bătrânilor, iar ei au venit şi l-au întrebat: „Avva, fratele a venit la sfinţia ta, ca să tragă un folos, de ce nu-i spui ce să facă?". Bătrânul le răspunde: „Dar ce sunt eu, chinoviarh, ca să-i poruncesc? Până acum nu i-am zis nimic, dar dacă vrea, să facă şi el ce vede că fac eu""[70]. Această filozofie a fost exprimată sintetic de avva Pimen astfel: „Să te faci lor pildă, iar nu dătător de lege"[71].

Relaţia cu Părintele Ghelasie urma şi ea acest parcurs. Vorbind despre scepticismul grec Aram M. Frenkian observa că „printre filozofi, unii îşi prind discipolii urmărindu-i, alţii fugind de ei"[72]. Avva Ghelasie se apropie de cei din a doua categorie. Mai precis, el pare să urce mereu spre culmi tot mai înalte iar tu trebuie să alergi din răsputeri în spatele lui pentru a nu-i pierde urma.

---

[70] *Pateric*, Isaac, preotul de la Chilii 2. La întrebarea lui Mihai Sârbulescu: „Cum se predă în şcoala de pictură a Patriarhiei?", Sorin Dumitrescu răspunde: „Ca pe vremuri. Stai cu maestrul pe schelă, sus, şi te uiţi la ce face. Aşa era în sistemele de breaslă, cu deosebirea că acum nu prea mai există maeştrii şi astfel, n-ai ce învăţa! Astăzi (la noi, cel puţin) sistemul ăsta nu mai produce iconari, pictori de biserici. Locul lor a fost luat de artizani, de meşteşugari bisericeşti. (Mihai Sârbulescu, *op. cit.*, p. 209) (...) Tema cea mai serioasă a discuţiei noastre rămâne totuşi absenţa maeştrilor iconari. Eu am suferit foarte mult din pricina acestei absenţe" (*Ibidem*, p. 218). Pictorul Vasile Varga împărtăşeşte acelaşi punct de vedere: „Un profesor adevărat ar trebui să-şi aibă propriul său şevalet în clasă, să lucreze în mijlocul elevilor. Mă dezgustă genul de profesor care se plimbă printre studenţi, cu mâinile la spate. Asta m-a enervat cel mai tare în şcoală. Eu zic că aşa nu se poate învăţa. Un elev învaţă numai dacă profesorul lucrează şi el acolo – elevul fiind cel care vine şi trage cu ochiul, priveşte peste umăr şi fură, să zicem, cunoştinţele. După mine, şcoala ar trebui să revină la ce a fost cândva: ateliere cu ucenici" (*ibidem*, p. 37). Horia Bernea observă şi el: „Cum au dispărut atelierele vechilor maeştrii – precum cele ale lui Verocchio sau Rembrandt, de pildă – a apărut în rândul pictorilor jena de a se mai numi discipoli. De fapt, atunci a dispărut şi adevărata şcoală. Au apărut academiile de artă care au dat academismul" (*ibidem*, p. 126).

[71] *Pateric, Pimen* 173.

[72] Aram M. Frenkian, *Scepticismul grec*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 128.

Domnul Hristos Însuşi ne asigură că „Nu este ucenic mai presus de învăţătorul său, nici slugă mai presus de stăpânul său. Destul este ucenicului să fie ca învăţătorul şi slugii ca stăpânul" (Mt. 10, 24-25). „Un ucenic al Părintelui (Ghelasie) tăia lemne şi i-a venit deodată un gând despre sine că e mai deştept ca Avva. Cum a întârziat un moment să-l alunge, odată vede, ca într-un film cu încetinitorul, cum toporul, scăpat din mâini, îi vine drept în frunte şi îl loveşte. Uimit de această atenţionare, apare râzând în faţa Avvei, şi îi mărturiseşte ispita înălţării cu gândul şi pedagogica îndreptare a milostivirii de Sus. Sau o altă întâmplare: într-o iarnă vine un ucenic în chilia Părintelui, în care era cald deja, şi îi spune că se duce să mai aducă nişte lemne. Avva îi zice că nu e nevoie, dar ucenicul insistă. Părintele îi spune atunci să nu se ducă, e suficient de cald şi chiar nu e nevoie. Ucenicul zelos pleacă totuşi şi se întoarce după scurt timp râzând, uşor rănit de o lovitură în frunte.

Ce se întâmplase? Odată ajuns în faţa magaziei cu lemne, prin ispita vrăjmaşului pur şi simplu n-a mai văzut uşa şi înaintând s-a izbit cu capul de tocul uşii, fapt care l-a „trezit""[73]. Părintele Ghelasie subscrie maximei hristice declarând: „Eu personal am dorit să fiu „Ucenic" al unui Părinte Duhovnicesc, dar mi-am dat seama că nici după ani îndelungaţi nu am putut să primesc cu adevărat „ÎNFIEREA de Ucenic", spre mâhnirea Părintelui meu, „Moş-Avva""[74].

Invers, „Este o „practică mistică", în care ICONIZEZI pe Preotul tău Duhovnic, indiferent de „Sfinţenia" sa. Să „îmbraci" pe Duhovnicul tău cu „HAINA Sfinţeniei", peste „ceea ce este el", este o „condiţie" a misticii, mai ales în Viaţa Monahală. Pe „Duhovnicul tău" trebuie să-l „faci Sfânt", indiferent de el şi aşa, prin acest ICONIC poţi Creşte tu la „înălţimea celor Duhovniceşti"[75]. Îl faci astfel profet, după expresia Părintelui Rafail Noica şi prin acel profet îţi va vorbi Dumnezeu. Părintele Ghelasie e de părere că „chiar şi unii Duhovnici mediocri prin Ucenicii cei Buni se vor

---

[73] Florin Caragiu, *op. cit.*, p. 70.

[74] *Ghelasie Isihastul, Iubitorul de Dumnezeu*, p. 157. *Luchian ţinea atât de mult la Grigorescu, încât povesteşte undeva următoarea întâmplare. Încerca să picteze un cioban, a făcut multe desene şi schiţe, iar când a socotit că izbutise ceva, lucrarea lui semăna cu Grigorescu. Ce recunoaştere poate fi mai mare decât aceasta! Luchian nu s-a sfiit să se socotească în continuare un ucenic (*Mihai Sârbulescu, *op. cit.*, p. 93*).*

[75] Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Micul Pateric al Sf. Mânăstiri Frăsânei*, p. 27.

forma şi vor deveni Duhovnici iscusiţi". De aceea îndeamnă: „Nu trebuie să „fugi" de Duhovnicul tău, chiar dacă este mai „Slab Duhovniceşte", ci fii tu Ucenic Bun şi aşa HARUL va produce Înduhovnicirea în ambele sensuri"[76].

Ucenicia poate fi astfel înţeleasă în perspectiva unei dinamici interpersonale în care relaţia trece de la simplul dialog la comunicare, apoi la comuniune, ba chiar *„cuminecare"* (Constantin Noica) a fiecăruia din darurile celuilalt[77]. E celebru în acest sens exemplul din *Pateric* în care avva Moise îi cere ucenicului său Zaharia: „Spune-mi ce trebuie să fac?". Acesta, auzind aşa ceva, s-a aruncat la picioarele lui şi-a zis: „Tu mă întrebi, părinte?". Bătrânul i-a răspuns: „Crede-mă, copilul meu, Zaharia. Am văzut Duhul Sfânt venind peste tine şi de aceea sunt silit să te întreb"[78]. În lumina deconcertantă a acestei dinamici interpersonale poate fi privită afirmaţia Părintelui Ghelasie conform căreia „unde lipsesc Duhovnicii Buni, înseamnă că lipsesc de fapt „Ucenicii Buni", capabili de Duhovnicie"[79].

Aceşti „ucenici buni", datorită unicităţii constitutive, văd în general pe maestru din perspective diferite. Sunt semnificative în acest sens portretele schiţate Părintelui Arsenie Praja Pustnicul de către doi ucenici ai săi: Părintele Ghelasie Gheorghe în *Avva şi ucenicul şi* Părintele Nicodim Dimulescu în cartea sa *Părintele Arsenie Praja Pustnicul*[80]. Fiecare a preluat în felul său, după capacitatea sa, moştenirea duhovnicească de sorginte carpatină. Părintele Ioan cel Străin nota în scrisoarea-testament: „Domnul m-a dăruit cu ceea ce se numeşte „Tradiţia harismatică a Moştenirii duhovniceşti" şi cu harul de a călăuzi sufletele oamenilor spre mântuire. (...) cu duhovnicească îndrăzneală vorbind, pot mărturisi în chip neînşelat că şi eu, smeritul şi nevrednicul, darul cel adevărat al Proniei, dincolo de slăbiciunea mea, l-am împărtăşit multora dintre cei ce cu sinceritate l-au căutat"[81].

---

[76] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Avva şi ucenicul*, p. 337.

[77] E o idee, o teză şi temă predilectă pe care o susţine şi Anca Manolescu în capitolul *Maestrul: un coleg, nu un stăpânitor de adevăr din volumul Anca Manolescu, Modelul Antim, modelul Păltiniş, Editura Humanitas, Bucureşti, 2015, pp. 159-177.*

[78] *Pateric,* Zaharia 3.

[79] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Avva şi ucenicul*, p. 321.

[80] Arhim. Nicodim Dimulescu, *Părintele Arsenie Praja pustnicul*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2004.

[81] Andrei Scrima, *op. cit.*, p. 21.

Deşi Părintele Arsenie Praja Pustnicul sau Părintele Ghelasie n-au făcut astfel de afirmaţii explicite şi cu ei s-a întâmplat acelaşi lucru. Părintele Ioan cel Străin mai nota: „Fericiţi cei ce nu s-au îndoit de mine, nevrednicul vostru părinte şi stareţ, care mă găsesc printre voi ca un „străin trimis”"[82]. Da, fericiţi cei ce nu s-au îndoit de vrednicul nostru părinte şi stareţ, Ghelasie, care s-a aflat printre noi ca un „străin trimis”.

Mergând mai departe pe acest fir vom exclama: „Fericiţi cei ce nu s-au îndoit de Mesia Iisus”, căci în cele din urmă Marele Maestru, „Domnul şi Învăţătorul” (In. 13, 13) e Hristos: „Domnul, scrie Părintele Ioan cel Străin, s-a împărtăşit pe Sine întotdeauna tuturor acelor călători ai călătoriei noastre pământeşti, pe care i-a adus până la El pe căile înseşi ale vieţii de fiecare zi, pentru potolirea setei sufletelor lor. Or, setea Duhului este fără de saţiu şi nimic nu o poate covârşi; iar cu cât harul lui se revarsă în fiinţă, cu atât mai mult aceasta creşte şi se împlineşte. Aşa este, cu adevărat”[83]. În fond, despre toate cele exprimate de Părinţii duhovniceşti atunci când se pun în slujba Sfintei Tradiţii pentru a o transmite mai departe se poate afirma: „Aşa este, cu adevărat”.

Aceşti sfinţi transmiţători vor resimţi ca ale lor cuvintele profesorului George Steiner: „Este o satisfacţie de nimic egalată să fii servitorul, curierul esenţialului – ştiind foarte bine cât de puţini pot deveni creatori sau descoperitori de primă mână. Chiar şi la un nivel modest – acela al învăţătorului –, a preda, a preda bine înseamnă a fi complicele unei posibilităţi transcendente. Odată deşteptat, acel copil exasperant din ultima bancă s-ar putea să scrie versurile, să formuleze teorema care vor da de lucru secolelor viitoare”[84], iar din perspectiva noastră un „vas de cinste, sfinţit, de bună trebuinţă stăpânului, potrivit pentru tot lucrul bun” (II Tim. 2, 21), pentru transmiterea Sfintei Tradiţii.

Privind spre prezent şi viitor profesorul Steiner are multiple şi motivate îngrijorări în ce priveşte relaţia maestru-discipol. În trecut, „reverenţa aproape automată, acordată de la sine, veneraţia pentru *Maître* făcea parte din codul originar şi natural al relaţiei. Acolo unde „reverenţa” şi deferenţa (respectul, stima, deosebita consideraţie)

[82] *Ibidem*, p. 20.
[83] *Ibidem*, pp. 21-22.
[84] George Steiner, *Maeştri şi discipoli*, Editura Compania, Bucureşti, 2005, p. 221.

pălesc, rămân active un respect îndeaproape înrudit cu ele şi o supunere voluntară. Într-un sens cuprinzător, a cărui definiţie în Occident datează de pe vremea lui Aristotel şi Cicero, dinamismul (ucenicului în relaţia maestru-discipol – n.n.) este fondat pe admiraţie, pe mândria admirativă faţă de statura Maestrului şi pe faptul că el a acceptat să-i devii discipol. (...)

Despre epoca noastră aş putea spune că este una a ireverenţei. Cauzele acestei transformări fundamentale sunt cele ale revoluţiei politice, ale mişcărilor sociale (celebra „revoltă a maselor" a lui Ortega), ale scepticismului obligatoriu din ştiinţe. Admiraţia – ca să nu mai vorbim de reverenţă – a ieşit din modă. Ne abandonăm invidiei, denigrării, nivelării la pragul de jos. Idolii noştri trebuie să arate că au capete de lut. Acolo unde se simte tămâia, ea se înalţă spre sportivi, staruri pop, oameni înnebuniţi de bani sau regi ai crimei. Celebritatea care saturează existenţa noastră prin *media* este opusul lui *fama.* A purta, în milioane de exemplare, tricoul fotbalistului-vedetă sau frizura unui cântăreţ este contrariul discipolatului. La fel, noţiunea de „înţelept" e pe cale să devină rizibilă. Conştiinţa este populistă şi egalitaristă (corect politică am spune noi – n.n.), sau se pretinde a fi astfel. Orice gest de orientare spre o elită, spre acea aristocraţie a intelectului a cărei existenţă era evidentă pentru Max Weber, riscă să fie proscrisă de democratizarea sistemului de consum. (...)

Practica reverenţei se întoarce la originile ei îndepărtate, cele din sfera religiei şi a ritualului. În toate relaţiile lumeşti, laice, nota dominantă, adesea obraznic-americană, este cea a impertinenţei provocatoare. (...) La intrarea cui se mai ridică în picioare studenţii? *Plus de Maîtres!* [„Gata cu Maeştrii!"] era unul dintre sloganurile ce înfloreau pe zidurile Sorbonei în mai 1968. Scientism, feminism, democraţia de masă şi mass-media (...) Pot, trebuie oare ca „lecţiile Maeştrilor" să supravieţuiască acestui tsunami? Eu cred că ele vor supravieţui, chiar dacă vor îmbrăca o formă astăzi imprevizibilă. Cred că ele trebuie să supravieţuiască. *Libido sciendi,* patima cunoaşterii, nevoia dureroasă de a înţelege este înscrisă în cei mai buni bărbaţi şi în cele mai bune femei"[85]. Această nevoie te face discipol, te face să cauţi maestrul. Reverenţa faţă de el, reverenţă fără de care nu e posibilă transmisia Sfintei Tradiţii, e magistral cuprinsă de Părintele Ghelasie în poemul *Avva şi ucenicul*:

[85] *Ibidem,* pp. 219-220.

AVVA al meu, AVVA al meu,
Tu eşti ASEMĂNAREA HARULUI Lui
DUMNEZEU,
Eşti Asemănarea Acelui Sfânt
Prin DARUL căruia m-am Născut.

Prin tine DESCOPĂR pe Sfântul ce m-a PRIMIT
În Braţele sale când m-am Zămislit
Şi m-a făcut Fiul său.

AVVA al meu, în Icoana ta,
DUMNEZEU şi Sfinţii şi Părinţii,
Împreună cu Cerul şi Pământul,
În ÎMPĂRTĂŞIRE de TAINĂ se ADUNĂ.

AVVA, Părintele meu,
Îngenunchez, sub BINECUVÂNTAREA ta stau.

Prin Mâinile tale Cerul se coboară,
Prin Chipul tău HARUL STRĂLUCEŞTE,
Prin CUVINTELE tale
Însuşi DUMNEZEU îmi VORBEŞTE.

AVVA al meu, ce DESTIN Sfânt
Este că te-am GĂSIT!
Fără tine, mult aş mai fi rătăcit
Fără Nădejdea Împlinirii şi Mântuirii...

AVVA al meu, AVVA al meu,
Tu eşti Sfântul meu PARACLIS,
Unde de şapte ori pe Zi
Îngenunchez cu pocăinţă,
Cu Nădejdea cea plină de Credinţă
Că şi eu mă voi Mântui.

Tot ce am şi eu ca Dar
Este din DUMNEZEIESCUL HAR,
Este din Moştenirea Părinţilor mei
Şi din Virtuţile Sfântului ce m-a Înfiat,
Este şi din Povăţuirea ta, AVVA Părinte,
Dar din DARUL Celor Sfinte.[86]

[86] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Taina Filiaţiei*, pp. 267-268.

George Steiner nu are îndoieli că „Aura carismatică a dascălului inspirat, legenda personalității ce se manifestă în actul pedagogic vor dăinui cu siguranță."[87]. Prin urmare la întrebarea „Vor dura oare relaţiile dintre Maeştri şi discipoli, în diversele lor forme?" va răspunde afirmativ: „Nevoia de a transmite cunoaştere şi meşteşuguri, dorinţa de a le dobândi sunt constante ale condiţiei umane. Instituţia Maestrului şi ucenicia, actul instruirii şi achiziţia de cunoştinţe trebuie să continue cât va exista societate. Viaţa, aşa cum o cunoaştem, n-ar putea merge mai departe fără ele"[88].

Chiar pe prima treaptă a *Scării* sale Sfântul Ioan Sinaitul atrage atenţia că „Toţi cei ce voim să ieşim din Egipt şi să fugim de faraon, avem negreşit şi noi nevoie de un Moise (Ieş. 15) oarecare, ca mijlocitor către Dumnezeu şi după Dumnezeu, care stând pentru noi la mijloc cu făptuirea şi cu vederea (contemplarea), să întindă mâinile spre Dumnezeu, ca să trecem, povăţuiţi de el, marea păcatelor şi să punem pe fugă pe Amalic, căpetenia patimilor. S-au înşelat deci cei ce s-au încrezut în ei înşişi şi au socotit că n-au nevoie de nici un povăţuitor. Cei ce au ieşit din Egipt au avut ca povăţuitor pe Moise, iar cei ce au fugit din Sodoma, un înger"[89]. Pentru mulţi dintre noi acest Moise care ne-a scos din Egiptul patimilor, acest înger care ne-a scăpat din Sodoma a fost Părintele Ghelasie Gheorghe. Chiar dacă a trecut pe „malul celălalt", în lumea îngerilor şi a profeţilor, legătura cu cuvioşia sa este păstrată. Este cunoscut cazul Sfântului Iosif de la Optina care s-a considerat în continuare ucenic al Sfântului Ambrozie şi după trecerea la cele veşnice a celui din urmă. La fel au stat lucrurile şi în ce-i priveşte pe Părintele Ghelasie şi Părintele Arsenie Praja Pustnicul. La fel ar trebui să stea lucrurile şi cu noi, să rostim:

AVVA, Părintele meu,
Îngenunchez, sub BINECUVÂNTAREA ta stau.

Dan Popovici

---

87 George Steiner, *op. cit.*, p. 218.
88 *Ibidem*, p. 216.
89 *Filocalia,* vol. IX, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980, pp. 48-49.

Noţiuni şi înţelesuri fundamentale din gândirea mistică a părintelui Ghelasie

(II)

În expunerea de față, vom prezenta termeni-cheie relevanți pentru înțelegerea mistagogiei iconice, așa cum se configurează ei în scrierile părintelui Ghelasie. Termeni precum spațiu și timp, interior și exterior, formă și conținut, subiect și obiect, concret și abstract, viu și neviu, simbol și icoană, natură și libertate, identitate și devenire, sine și alteritate, unicitate și universalitate, logos și viață, gest iconic și chip al prezenței, cunoaștere și iubire etc. sunt înfățișați ca punți de acces spre taina unei abordări cu un pronunțat caracter iconic și euharistic, ce sintetizează exemplar tradiția creștină ortodoxă de specific carpatin.

Concret şi Abstract

În viziunea Creştină, arată părintele Ghelasie, „Creaţia este o Realitate Concretă şi nu o iluzie". Concreteţea realităţii create este dată tocmai de Chipurile-Icoanele Logosului din Făpturi, Cel Care le-a adus la fiinţă şi le susţine existenţa, fiind El Însuşi Viaţa şi Cuvântul care cheamă răspunsul lor participativ: „Noi am pierdut Memoria Chipurilor Liturgice de Rai şi ce mai avem «par simboluri» doar, în fond Acestea fiind Chipuri Reale şi concrete". Pentru mistica iconică, „Forma este Esenţa-Permanenţa Realităţii, nu abstractizarea până la schematic şi legi", „abstractizarea despărţită de Formă" fiind o urmare a Căderii.

Descoperind actul creaţiei ca pe o taină liturgică coextensivă cu taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu de la plinirea vremii, părintele Ghelasie, evidențiind ontologia iconică și liturgică a creației, nu ezită să afirme că „în Tainele Liturghiei sunt «rădăcinile» tuturor Chipurilor Misticii Creştine. Trăirile Mistice Creştine aici îşi găsesc

«Identificarea» şi prin Acestea se «probează» cât sunt de «reale şi concrete»". Adevărul şi concreteţea lor sunt atestate în conştiinţa liturgică, „Conştiinţa clară că Liturghia Hristică este Taina Vieţii noastre şi fără ea ne «lipsim» de Însuşi «Izvorul» Vieţii". Momentele liturgice sunt „Acte Reale ce Acţionează concret în toată Fiinţa noastră", iar „fără Euharistie-Împărtăşire Liturgică, Jertfa şi Învierea lui Hristos «rămân» un Act «Închis în Sine», fără Actualizare Concretă în Credincioşii Bisericii, doar ca «simbol de amintire»". Chipul liturgic, având acoperire universală în taina Întrupării dumnezeieşti, stă la originea creaţiei şi în acelaşi timp constituie în mod concret orizontul împlinirii ei în Hristos: „Actul Mântuitor Hristic nu se «poate arăta» decât prin Chipul Liturgic. Hristos ca Persoană şi Lucrare se descoperă doar în Chipul Liturghiei Sale. Celelalte «arătări» sunt «prelungiri» de Chip Liturgic. Aşa «proba» unei Adevărate «Arătări» a Lui Hristos este Chipul Liturghiei Sale. Tot ce «tinde» spre Chipul Liturgic se «apropie» de Hristos".

Având o consistenţă liturgică, cunoaşterea lui Dumnezeu în creştinism „porneşte Direct de la Primirea Reală-Obiectivă a Lui Dumnezeu şi de aici începe direct Trăirea. Noi Îl Cunoaştem pe Dumnezeu Direct Vorbind cu El, nu Gândind abstract şi meditând fără El, despre El". În acest sens, „Isihasmul este Dialog Transcendental în Întâlnire Transcendentală directă, Faţă către Faţă, Vedere la Vedere, Cunoaştere prin Vedere directă, nu prin închipuire abstractă".

Apofatismul iconic este specific creştinismului, pentru care taina şi arătarea se evidenţiază reciproc prin recursul la chipul din care originează ambele: „Taina simplă şi singulară este mai mult «principiu» abstract decât Deplin concret şi Substanţial-Fiinţial". În creştinism, însă, „Taina nu este un gol în care se topesc şi tac toate. Taina este într-un Plin-Icoană, care aceasta se Descoperă-Deschide ca Taină şi Arătare".

Demersul iconic al Părintelui Ghelasie vizează redescoperirea tainei fiinţei, care a devenit o „noţiune abstractă", fiind redusă la un „principiu", comportând riscul de a i se pierde „chipul", „gândirea energetică a Conştiinţei Persoanei" ajungând o „falsă personalizare a unei gândiri abstracte". De aici se impune necesitatea de a scoate în evidenţă „chipul fiinţei", fapt ce răspunde provocării venite din partea diverselor variante ale panteismului

energetic şi totodată reliefează viul fundamental, dialogic, al existenţei, încât dacă „misticile filozofice şi oculte «izolează» Fiinţa în Sine până la o ultimă «abstracţie», Creştinismul ne Descoperă un Dumnezeu Viu în Sine, care Revarsă Viul Său în Creaţie şi Creează Real şi o Creaţie Vie".

Taina Sufletului, rămânând o ghicitură sau chiar de nepătruns pentru operaţiile abstracte ale minţii, se poate descoperi prin „Vederea de Suflet" însăşi, se afirmă în mistica isihastă: „Noi după Cădere Abstractizăm Sufletul confundându-l cu Abstracţiile Informaţionale de Minte a Corpului. Noi nu cu Ochii Minţii vedem Real Sufletul, ci cu Ochii direct de Suflet. Ochii Minţii sunt doar Amintirea unei Vederi pure de Suflet, care însă este Dincolo de Ochii Minţii".

Este un Concret fiinţial, cu o mişcare în sine, din care derivă un concret energetic, „cu Limbaj Informatic Deplin şi Propriu", ambele fiind privite în icoana cuprinzătoare a dialogului iconic, „vorbirea creaţiei cu Dumnezeu" fiind „esenţa creştină a vieţii de creaţie": „Ca Suflete Fiinţiale de Creaţie, prin Duhul şi prin Cuvântul nostru de Suflet Comunicăm Direct cu Sfântul Duh şi Logosul Hristic, iar ca Trupuri Comunicăm Direct cu Harul-Energiile Necreate Divine, ca Împărtăşire Reală de Dumnezeu, nu doar ca abstracţie de la distanţă, fiind o Reală întâlnire şi Unire cu Dumnezeu în Deplinătate Neamestecată".

Înclinaţia spre abstractizări motivată de lipsa unei vederi integrale asupra realităţii ajunge până la operaţia extremă de a-L reduce pe Dumnezeu la o idee, la un principiu, eventual la energii, dar mistica isihastă răspunde provocării venite în zilele noastre din partea „misticilor magice energetice Orientale" şi a „Misticilor oculte Raţionaliste" prin afirmarea unei mistici a fiinţei şi a unei mistici a energiilor, „ca apoi să se facă din nou Reintegrarea în Mistica Integrală Filocalică de Fiinţă şi energii totodată şi fără amestecare".

„Mistica Fiinţială Dincolo de toate Raţiunile" nu se reduce, aşadar, la o abstractizare, ci implică o „Realitate Deplină de Fiinţă, cu Viaţă şi Limbaj deplin de Fiinţă, dar Dincolo de toate asemănările Vieţii şi Limbajului energetic Raţional şi Ideativ". Prin urmare, apofatismul iconic „nu este ultimă abstractizare şi ideaţie, ci este Trecerea în Realitatea Fiinţei Dincolo de Realitatea energetică ce

este Catafaticul". O Fiinţă „Dincolo de atribute şi calităţi, dar ca Deplin de Fiinţă", în care Mişcarea şi Limbajul nu sunt „exterioare Fiinţei". Apofatismul creştin nu înseamnă „abstractizare şi negare", ci o transcendere de sine, „fără contrazicerea între cel ce Transcende şi cel ce este Transcens. Transcenderea nu se face prin anihilarea celor ce se Transcend, ci prin Trecerea Dincolo, Rămânând fiecare Ceea ce Este, dar Participând la Ceea ce este Dincolo de Sine".

„Concretul absolut" este „fiinţa în sine", a cărei realitate se manifestă plenar prin „Concretul Vederii directe" şi Dăruirii de sine, în dialogul Iubirii, întrucât „«Revelaţia Limbajului Persoanei Fiinţiale» nu are «Erosul Nemişcării într-o Ultimă Esenţă», ci are Iubirea Transcendentală a «Vorbirii Dialogale Fiinţiale», a «Întâlnirii» între „Întreguri Personale», care Vorbesc şi se «Transfigurează Unul prin Altul», nu se «absorb» până la «anihilare reciprocă»".

În Dumnezeu, Iubirea Tatălui „rămâne de-a pururi într-un Concret de Iubire ca Fiul şi Sfântul Duh". „Dumnezeul creştin nu este un Spirit de maximă abstracţie, de principiu, ci maximul de concret care este Persoana".

Prin conceperea şi asumarea în Sine a Chipului creaţiei, Fiul dă „Concret Fiinţial" Creaţiei. Ritualul liturgic hristic săvârşeşte o Reală Concretizare a Actualizării permanente a celor două Iconicuri fundamentale creştine: Cel al lui Hristos, care „săvârşeşte tainic Liturghisirea", şi cel al Maicii Domnului, care „se face tainic «Născătoarea de Hristos», din care se pot apoi «Împărtăşi» toţi ceilalţi". În general, concretul Sacramentului se naşte din ritualul relaţional interpersonal, altfel Sacramentul rămâne „abstract şi doar simbolic". De aceea, arată părintele Ghelasie, De aceea, „toate Tainele creştine se săvârşesc doar în «contextul» Ritualului liturgic, fără de care Sacrul nu se face un «Concret» în sine". Gestul ritualic în sine „nu este *este* «*în gol*», ci în «Concret de Trup Sacru»", „Concretul pregnant" care „Îmbracă" Persoana Fiului dumnezeiesc, conturând Prezenţa Lui. Astfel, se afirmă, „Concretul Raiului este Trupul Euharistic pierdut prin păcat, dar Recâştigat prin Trupul Înviat Hristic".

Mistica urmăreşte ca prim pas să oprească „scurgerea gândirii în abstractizări fără forme Concrete-Reale", în vederea ieşirii „gândirii din inconsistenţa abstractizării nedefinite" şi a refacerii „gândirii integrale obiective", înţelegându-se că „Sufletul nu este gândire,

ci Eu-Conştiinţă, Duh-Fiinţă, Spirit-Sine, Deplinuri de Persoană" ce se prelungesc în „producerea Energetică, în Minte-Simţire-Raţiuni". Mistica are în vedere apoi concretizarea participării la viaţa Celuilalt, în „unitatea neamestecată" a Iubirii, ce permanentizează pe unul prin celălalt.

Autonomizarea raţiunilor faţă de modurile de conştiinţă de suflet, urmând Căderii, generează o „imitaţie de conştiinţă", ce se consumă, însă, „după un anumit timp, de unde pierderea şi de raţiuni, până la dezmembrare de sistem energetic, concretizată ca zisa moarte. Mai mult, raţiunile se fac vehicolele informaţionale ale anti-conştiinţei Căderii, purtătoarele de memorii false" parazitare, ce „devin subconştientul de cădere". Urmărind curăţirea de memoriile Căderii şi vorbirea directă a sufletului cu Hristos, „Isihasmul vine cu un Supra-Concret ce domină şi concretul de corp şi abstractul de minte, prin concretul de Suflet"[1]. Evidenţierea concretului de suflet este grija permanentă a isihastului, încât „nevoinţa minţii în inimă" urmăreşte „a vedea în odihnă Supra-concretul de suflet la care participă nu prin operaţii mentale, ci prin beatitudine, tot de suflet". Acesta din urmă este, astfel, evidenţiat pe prim-plan[2], ca „Formă concretă de Întreg", conştiinţă integrală mai presus de informaţiile mentale ce sunt „abstracţii", „fragmente", sau reflectări parţiale ale ei.

---

[1] „Isihasmul susţine că Permanenţele realităţii nu sunt abstractizările mentale, ci sunt, mai în adânc, în limbajul de Suflet", generând, „în prelungire, abstractizările mentale. Aşa, isihasmul trece la Originile transcendentale ale Minţii, de unde mistica isihastă de Întoarcere a Minţii în Suflet. Ca metodă isihastă, nu se trece la abstractizarea realităţii concrete fizice, ci se face o intrare a Minţii oprite pe loc în concretul direct de Suflet". „După căderea din Rai, creaţia intră în magia abstractizării. Se trece de la concretul de Suflet la subconcretul de Corp energetic, care se rupe în abstract de minte şi concret de Corp fizic. Diavolul face abstractizarea lui Dumnezeu şi aşa devine maximul negativ de abstracţie. De aceea isihasmul este maximul de concretizare a lui Dumnezeu ca depăşire a căderii".

[2] „Mintea, în isihasm, deşi pare redusă la inactivitate, nu este desfiinţată ca putere mentală, ci este supusă la o Supra-deschidere mentală faţă de cuprinderea supra-realităţii de Suflet care înlocuieşte activitatea separată de minte, uitând-o, cu cea de Suflet. Mintea în faţa Sufletului nu Tace, ci se Odihneşte-liniştește, nu anihilându-se ca putere mentală, ci Copleşindu-se de concretul de Suflet la care participă cu întreaga putere mentală, dar nu introducând mentalul peste Suflet, ci lăsându-se ea ca minte pătrunsă de Suflet".

Rugăciunea minţii şi inimii insistă pe simţirea plinătăţii dinlăuntru şi de dincolo de sine, revărsată din Prezenţa lui Iisus ce vine să învăluie chemarea numelui Său şi gestul iconic de aşezare înaintea Lui – o realitate iconică vie, mai presus de cuvinte, care, copleşind atât Mintea, cât şi Sufletul, „devine tot mai strălucitoare-odihnitoare-isihie".

După cum am văzut, gândirea mistică caută restabilirea unei gândiri ce nu desparte forma de abstracţie, ci le reuneşte în „chipul Viu", în care are loc „unirea contrariilor". În acest sens, se spune că „misticul trebuie să redevină copil".

Foamea noastră acută după Transcendent e marcată, paradoxal, în condiţia actuală, de „frica de a nu ne întâlni direct cu Dumnezeu", teama de concret făcându-ne să „abstractizăm la maxim totul, până la matematizarea realităţii". Rezistând acestei tendinţe „centrifuge" de abstractizare, Mistica este „Transconcretizarea Lumii energetice în Supra-Concretul Transcendental".[3] Rugăciunea isihastă tinde spre concretul participării la viaţa divină, „ca icoană în care Dumnezeu este în prim plan ca mişcare, creaţia participând, împărtăşindu-se", gustând din Viaţa lui „Hristos Cel Înviat, Biruitor al Morţii".

Viu şi Neviu

Pentru ontologia iconică înfăţişată de mistica isihastă carpatină, Liturghia se arată a fi însăşi taina viului, ca participare la coborârea în creaţie a Iubirii dumnezeieşti: „Liturghia este Actualizarea în Prelungire nesfârşită a Iubirii Dumnezeieşti. Liturghia este Act Real şi Concret, nu simplă «amintire şi simbol». Viaţa este Act real, altfel Viaţa ar dispare. Viul Vieţii este Liturghia Iubirii, Actualizarea de Permanentă Prelungire a Liturghiei Iubirii Dumnezeieşti care

[3] „Trebuie înţeles că Ieşirea din Lumea Relativului nu se face prin abstractizare, prin Reducerea Energiei la Principiu, ci din contră, prin Concretizarea Transcendentală a Concretului Energetic. Metoda mistică isihastă este des-mentalizarea Realităţii, dar nu prin abstractizarea ei, ci prin Supra-Concretizarea ei în Supra-Concretul Transcendental. Un Transcendent Abstract nu este Creştin. Aşa, Concretul Spirit şi Concretul Materie-energii nu sunt Contrariile absolute, ci sunt Coexistenţa absolută în Transfigurarea Mistică. (…) Cultul creştin exclude dizolvarea Materiei în Spirit, nu face Abstractizarea Formelor materiale în Principiile Spiritului; face Comunicarea de Întreguri, Creaţie-Dumnezeu".

«coboară» fără oprire în Creaţie. Aşa Trăirea Liturghiei Iubirii este «esenţa» Vieţii. A «Fi Viu» este a te Împărtăşi Permanent din Liturghia Iubirii, care este Supraviul. Inima şi Respiraţia sunt concretizări ale Liturghiei şi Ritualului Dumnezeiesc în Creaţie. Cum nu este Viaţă «fără pulsaţie şi respiraţie», aşa nu este Viu în Sine fără Ritualul şi Liturghia Iubirii Dumnezeieşti care «coboară» în Creaţie. Prin «păcatul căderii în Rai», oprindu-se Liturghia şi Împărtăşirea din «Pomul Vieţii», începe «slăbirea» Inimii şi Respiraţiei, începe «coborâşul morţii»". Taina Icoanei manifestă deja Viul Ritualic Liturgic, ca un chivot care „ţine Cuvântul Divin Întrupat".[4]

Mistica nu „judecă realitatea ca pe un obiect", ci „vede viul realităţii"[5]. Pentru ea, biologicul este „Integralitatea de Viu Spiritual şi Material".

Dacă „misticile filozofice şi oculte „izolează" fiinţa în sine până la o ultimă „abstracţie", „Creştinismul ne descoperă un Dumnezeu Viu în Sine[6], care revarsă Viul Său în creaţie şi creează real şi o creaţie vie"[7].

În viziunea creştină, Viul este „Chip trinitar în Sine şi peste Sine", este taina Chipului „care are deja în Sine Forma şi Conţinutul ca pe Egalităţi de Sine". Învăţătura sfântului Grigorie Palama

---

[4] „Coborârea Logosului în creaţie se cere însoţită responsiv de înălţarea creaţiei „ca Transfigurare în Îndumnezeire-Euharistie de Creaţie. De aici, Creştinismul fără Taina Euharistiei Biserică este incomplet. Toată Creaţia este Liturghia Întrupării Euharistice a Cuvintelor Logos, dar nu este de ajuns, ci trebuie ca «toată Creaţia să se facă» din «Prescură de Creaţie» ea însăşi Euharistie. (…) Creaţia nu este «ceva mort», ci o Creaţie Vie, care astfel Răspunde Asemănător Viului Creator. Cuvintele Logos se Întrupează în Creaţie, dar Creaţia la rândul său se «Întrupează în Logos». Creaţia trebuie să se Întrupeze şi ea în Dumnezeu, să se Îndumnezeiască".

[5] „Originea tuturor Chipurilor de Creaţie este în Viul Dumnezeiesc Creator. «Dumnezeul Cel Viu Care a făcut cerul şi pământul, marea şi toate cele ce sunt în ele» (Fapte 14, 15)".

[6] „Viu este Domnul Dumnezeu, zice Scriptura".

[7] Dumnezeul Creştin este „Viu în Sine, Deplin, Chip capabil să Creeze şi o Creaţie tot Vie şi Concretă. Dumnezeu cel «necunoscut», filozofic, prin Creştinism se Arată la Faţă. «Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9). «Singurul lui Fiu Care este în Sânul Tatălui Acela L-a făcut cunoscut» (Ioan l, l4). «Şi Cuvântul Trup S-a făcut» (Ioan 1, 14), adică Creaţie. Aşa Hristos este Arătarea la Chip a Lui Dumnezeu. Chipul de Dumnezeu la Arătare-Vedere înseamnă Icoană".

despre fiinţă şi energii în Dumnezeul Treimic cel viu adevereşte „în primul rând, Viul Fiinţial în Sine Însuşi, ca Treime Fiinţială, care, şi mai mult, se «prelungeşte» şi într-un Viu Haric Energetic. Sfinţii Părinţi vorbesc de un Supraviu Dumnezeiesc Fiinţial în Sine Însuşi, dincolo de toate «calităţile» şi de un Viu Energetic Haric tot Necreat, ca Însuşiri-Calităţi de Viu Fiinţial".[8] Tocmai evidenţierea acestui Viu al fiinţei şi energiilor divine arată posibilă participarea creaţiei la cele dumnezeieşti, pentru că Dumnezeu cel Deplin şi Viu creează „după Chipul şi Asemănarea Sa" (Facere 1, 26) o creaţie de asemenea vie, „care să se facă părtaşă la Chipurile Vieţii Depline dumnezeieşti", la „Supraviul Creatorului".[9]

În Creaţia lui Dumnezeu, arată părintele Ghelasie, „nu se admite nimic mort", încât păcatul şi moartea „se «fac realităţi» doar în măsura în care se neagă Iubirea nemuritoare a lui Dumnezeu". Astfel, „dacă Dumnezeu este Supraviu de Iubire, atunci şi creaţia Sa este viu de iubire creată[10]. Chipul «morţii» nu are ce căuta aici, este «fantoma» căderii din Chip-Iubire". „Antichipurile Căderii" duc la „abaterea viului de creaţie între viaţă şi moarte".

Pe de altă parte, doar un „Suflet Creat Viu şi Fiinţial" poate Dialoga Faţă către Faţă cu Dumnezeu cel slăvit în Treime de Persoane, ca „între Persoane fiinţiale ce nu se «absorb», ci dialoghează în Împărtăşiri de Chipuri ale deschiderilor personale, fără «pierdere sau împărţire»", ci în „supraevidenţiere reciprocă". „Sufletul este un viu real cu viaţă deplină", valoarea în sine ce trebuie scoasă din „apa tulbure" a energiilor dominate, în condiţia actuală a lumii, de logica antagonistă a fenomenologiei Căderii. Aceasta „inversează Chipul

[8] „Viul în Sine Fiinţial este «apofaticul» şi «Viul Energetic Haric» este «catafaticul-afirmativul», amândouă în «Chipuri Necreate»". Aşadar, „Originea Viului nu este fiinţarea, ci Însăşi Fiinţa. Viul este Ontologic, nu funcţional. Viul în Sine este Fiinţa, nu funcţionalitatea Fiinţei. Pe această bază se poate vorbi de o Adevărată Viaţă în Fiinţa Însăşi, Dincolo de fiinţările Fiinţei de Afară".

[9] „Activul divin creator pecetluieşte în toate Chipul „Viului şi Mişcării", „lăsând totodată manifestarea individuală", ca „actualizare în propriu răspuns", fără să se confunde şi să se amestece „Viul şi Mişcarea din Actul Divin cu viul şi mişcarea de actualizare în răspuns propriu".

[10] „Creaţia nu este o «operă inertă-moartă», ca un obiect «bibelou», ci este un «Dar Viu» care are în Sine transpunerea Creativă a însăşi Vieţii Fiinţiale a Fiului". Prin urmare, acest Dar al Creaţiei „nu este un Dar Inert, ci Viu, care are şi Participare proprie de Creaţie".

Creaţiei şi aduce în prim plan energiile, care «umbresc» Sufletul până la uitare". De aceea, isihasmul urmăreşte readucerea în evidenţă primă a Chipului de Suflet, peste „norul energiilor".

Natura în care a intrat moartea „este o victimă a păcatului demonic şi omenesc". Căderea din Rai, ce a produs condiţia actuală a „vieţii spre moarte", a slăbit legătura creaţiei cu Suportul dumnezeiesc al vieţii, o slăbire a viului care, fără să fie o „rupere totală" duce la moartea trupului şi la înstăpânirea, în sufletul căzut într-un „gol de sine", a „subconştientului căderii". „Hristos reface prin Înviere tocmai Trupul Sacru-Iconic" al Dialogului viu[11]. Hristos redeschide altarul Liturghiei şi Împărtăşirii cu Pâinea dumnezeiască a vieţii: „Eu sunt Pâinea cea Vie care S-a pogorât din Cer. Cine mănâncă din Aceasta va fi viu în veci" (Ioan 6, 51) şi, astfel, „Dumnezeu coboară în creaţie Viaţa Sa prin Liturghisirea şi Ritualul Iubirii Sale, concret, prin Fiul Său şi Sfântul Duh". „Cine nu mănâncă Trupul Meu şi nu bea Sângele Meu nu are Viaţă în el" (Ioan 6, 53). Dorul intens după o permanentă liturghisire a Vieţii în Hristos a dat naştere isihasmului, ca „rugăciune necontenită liturgică în inimă", sau aşezare în gest iconic de închinare, care să slujească taina Iubirii lui Dumnezeu ce se face „trup de împărtăşire". „Iubirea este însuşi Viul Conştiinţei". În esenţa sa, „Viul este Iubire în Dăruire", şi „Dăruirea înaintea consumului este transformarea morţii-distrugerii în viaţă-sacralitate".[12] „Taina Viului atât de

[11] „Rugăciunea Isihastă este Mistica Limbajului-Dialogului în Taina Sfântului Duh şi în Teologia Hristică", căderea din dialogul cu Dumnezeu fiind, în ultimă instanţă, cauza înstrăinării omului de viaţa paradisiacă. „Dumnezeu, în trăirea isihastă, nu este nemişcatul absolut, faţă de care se mişcă viul creaţiei, ci este tot un Viu care dialoghează cu viul nostru. Dumnezeu Însuşi trăieşte în creaţie".

[12] „Sufletul are în Sine Limbaj pur de Suflet, ca Iubire-Conştiinţă, ca Dragoste-Duh-Memorie de Iubire Conştiinţă, ca Dăruire-Spirit-Limbaj de Iubire-Conştiinţă. Aceasta este Mişcarea Vie Transcendentală de Suflet în Sine Însuşi. Şi acest Viu Arhetipal apoi se Traduce-Transpune în Viul Energetic de Corp. În Suflet este Transfer Spiritual direct, Dăruire de Conştiinţă şi Iubire Totală. În Corp este Transfer Energetic, de Dăruiri Energetice. Prin Boli, în locul Dăruirii energetice s-a trecut la Furt şi Acaparare energetică, de unde Ruperile Energetice. Ca Stare de Rai, Schimbul-Dăruirea de Energii era ca Împărtăşire-Mâncare Sacră, care s-a Desacralizat în Consum şi Omorâre. Sub pretextul Necesităţii se Distrug Energiile între ele şi se Amplifică un Chimism Rezidual de elemente Stricate şi denaturate. În mod Normal, Energiile Ies din Viul Sufletului, având rostul să se Reîntoarcă în Viul Sufletului, ca un Perpetuum Mobile

Suflet cât şi de corp-energii este în această armonie dintre exterior şi interior, ce se potenţează reciproc".

Practica isihastă este tocmai „căutarea de taină a chipului omului, care să devină dar viu pe altarul dintre lume şi Dumnezeu". „Crucea Vieţii" este împlinirea prin Hristos cel Răstignit şi Înviat ce desfiinţează moartea, însă, dincolo de suferinţa şi jertfirea datorate păcatului, înseamnă „întâlnirea dintre Divin şi creaţie", crucificarea ca „urcare în Viaţa veşnică, împlinirea Raiului".

Fenomenul căderii face să apară ruperea realităţii în „bine şi rău", iar pe plan energetic „ruperea viului energetic în viu şi neviu". În sens invers faţă de aparenta involuţie a viului spre neviu are loc „evoluţia", creşterea spre „Viul primordial pierdut".

Viul manifestă fundamentala „Deschidere în Regenerări-Multiplicări-Transpuneri de Viu ca Taină de Viu-Comuniune". Asistăm, însă, în corp la „lupta acerbă între energiile vii şi cele moarte", în cursul căreia „cele moarte fură încontinuu din energiile viului" şi „viul se oboseşte să învieze energiile moarte", să le prefacă în „energii vii fără de care organele ar dispare". Cu toate acestea, „moartea este aparentă, căci viul reînviază permanent din cenuşa morţii".[13] Dacă „Viaţa este conştiinţă în dialog, comuniune necontrară", „apariţia contrariilor este originea căderii din Perfecţiune-Rai, ca pom blestemat al binelui şi răului, al ruperii vieţii în viu şi neviu", prin „maltratarea şi negativizarea vieţii". Vindecarea bolilor şi suferinţelor noastre depinde aşadar de „reîntoarcerea noastră la Viul esenţial", la Dumnezeu, din „mâna" Căruia „n-a Ieşit nimic mort şi nici nu va ieşi".

„Mecanismul chimic-energetic este urmă-semn al viului conştiinţă în sine care e dincolo de chimismul materiei", astfel încât viul corpului depinde de viul în sine sufletesc, după cum viul sufletului este susţinut de Viul lui Dumnezeu. În viziunea mistică creştină, Dumnezeu asumă el întâi iconic creaţia şi prin aceasta o

---

de Viu Permanent şi Veşnic. După Căderea din Rai, Energiile Refuză Reîntoarcerea în Viul Sufletului şi aşa se Consumă pe sine până la Moarte".

[13]„Viaţa se închide, se acoperă, dar nu poate niciodată muri. Moartea este suferinţă-întuneric-închidere-uitare-inconştienţă, rupere-fărâmiţare, dar nu poate fi niciodată anihilare de viaţă şi existenţă. Viul în sine nu se raportează la neviu, ci polarizarea păcatului adamic dedublează viul în bine-viu şi rău-moarte. Viul este veşnic în sine, de aceea este trinitar-comuniune în Sine, ca viu, viaţă, existenţă".

atrage la Sine, o cheamă să se afirme ca participare la viaţa Celuilalt: „Dumnezeu întâi se descoperă creaţiei, El vine în creaţie, El trăieşte creaţia şi aşa atrage la Sine creaţia. «Nimeni nu vine la Mine dacă nu-l atrage pe el Tatăl», zice Domnul Hristos în Evanghelie. Dumnezeu, ca Viu de Iubire pur Dumnezeiască, face prima mişcare a misticii. Aşa, isihasmul este dialog între două Viuri, Cel de Dumnezeu şi cel de creaţie, care nu se absorb, ci se trăiesc reciproc, desfiinţarea unei părţi însemnând desfiinţarea celeilalte, de unde absoluta permanenţă a ambelor. Iubirea, în semnificaţie pur creştină, este dialogul de supra-afirmaţie proprie prin Celălalt şi datorită Celuilalt, ca supra-personalizare".

Dacă o idee răspândită este aceea că „Dumnezeu întâi creează o «materie moartă» pe care apoi o modelează în forme vii, sau insuflă mişcări speciale materiei ce face deveniri şi evoluţii", în viziunea creştină „Dumnezeu nu creează nimic mort, ci doar viuri de creaţie, cărora le dăruieşte capacităţi de manifestare de viuri proprii. Toate manifestările de creaţie sunt daruri dumnezeieşti întrupate în viuri create, care se manifestă apoi în moduri proprii".

Simbol şi Icoană

În mistica iconică, plecând de la distincţia între fiinţă şi energii a sfântului Grigorie Palama, o dată cu evidenţierea „chipului fiinţei", sau „esenţei esenţei" ce este chipul, se face o distincţie între simbol şi icoană. Icoana are la bază „taina posibilităţii arătării cu adevărat a Ipostasului fiinţial", care „nu mai este «simplu simbol», ci realitate în sine". Simbolurile harice sunt „semne ale Ipostasului", „vopselele" Icoanei care este Ipostasul. De-personalizarea Ipostasului, specifică unui „ocultism energetic al semnelor", mergând până la desfiinţarea sa prin înlocuirea cu simbolurile devenite surogate, nu este admisă în creştinism, pentru care simbolurile, ca „iconizări harice"[14], sunt „în Însăşi Arătarea Ipostasului, şi datorită acestuia sunt şi ele".

Căderea umbreşte, ocultează Arhechipurile primordiale până la „mitizări caricaturale". Personalizarea antică a simbolurilor efectuată

[14] „Sacralizăm astfel zisele simboluri, semne, reprezentări, denumindu-le Iconizări Fiinţiale şi Iconizări Harice. Este drept că prin Iconizările Harice noi „ne ducem la Chipurile de Taină ale Celor reprezentate", dar menţiunea noastră este pe Chipurile Cele dincolo de Har".

în mituri până la dezvoltările politeiste cunoscute, sau intelectualizarea lor până la principii abstracte din demersurile filosofice sunt depăşite prin reconectarea simbolurilor la Suportul lor, „Arhechipul Treimii dumnezeieşti şi coborârea Lui în Chipul de Creaţie, fără amestecare". Prin legătura cu Originea lor, simbolurile trezesc „Memoria Chipurilor Liturgice de Rai", „Chipuri reale şi concrete".

Centrală este Icoana Fiului, zugrăvită în toată plenitudinea prin Întruparea Sa, prin care căpătăm acces la cele dumnezeieşti, făcându-ne „părtaşi ai Firii Dumnezeieşti" (II Petru 1, 14), încât „doar prin Icoana Fiului ne împărtăşim şi de Cele ale Icoanelor Tatălui şi Sfântului Duh, care rămân încă tainice".

Părintele Ghelasie evocă Limbajul Universal din Rai, dinainte de Cădere, „ce întrunea şi pe cel de Suflet şi pe cel de Corp". Simbolul ruperii acestui Limbaj universal, ni se spune, este „Turnul lui Babel", unde întrezărim ruperea limbajului mental, al corporalităţii energetice, de care ţin vehiculele simbolice ale comunicării, de Limbajul de Suflet, care, dincolo de cel mental, îşi regăseşte Memoriile în Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce readuce în evidenţă „Limbajul uitat" al Sufletului, monada triadică Conştiinţă-Duh-Limbaj[15].

Turnul lui Babel închipuie astfel confundarea şi amestecarea limbajelor după Cădere, inversarea perspectivei asupra realităţii şi comunicării, o schimbare a ordinii evidenţei, peste „retina" sufletului, a limbajului de „moduri directe de conştiinţă", fiind trasă „pielița" fenomenologiei informaţionale, energetice şi corporale, de unde orbirea sufletului şi uitarea lui.

„Icoana creştină nu este «simbol» (semn al Minţii), ci este Supraformă peste simbol", cu alte cuvinte „reprezentările mistice iconice nu „mentalizează" realitatea, nu o reduc la simboluri zise spirituale, ci îi pun în lumină fiinţialitatea, prezentifică în conştiinţă „viul direct fiinţial, peste mental şi corporal", care conferă „Supraforma de fiinţă".

[15] Căderea a aruncat într-un plan secund, inaparent, conştiinţa sufletului, icoana cea după chipul lui Dumnezeu, acoperind-o cu lumea energetică fenomenală, ale cărei raţiuni nu sunt, însă, „Chipul Adevărat al Creaţiei, ci Umbra-Informaţia-Simbolurile Chipurilor de Creaţie".

Ca „Formă de creaţie Unită cu Forma de Dumnezeu fără amestecare, forma de creaţie sfinţindu-se în cea Dumnezeiască", Icoana este Locuinţă a Prezenţei lui Dumnezeu, Îl „întrupează" şi ni-L „apropie". În Icoană, aşadar, „Dumnezeu este coexistent cu Forma de creaţie fără ca aceasta să devină Dumnezeu, ci sfinţindu-se".

Distincţia între simbol şi icoană transpare şi în distincţia dintre raţiune şi conştiinţă, raţiunea fiind simbolul-semnul realităţii Eului-Conştiinţei, coloristica ei de afară. Deschiderea esenţială este dată de conştiinţă, fără de care raţiunea devine o lege, un principiu, făcându-se chiar „contrazicerea eului". La rândul ei, conştiinţa „fără coloristica de afară a raţiunii-legii este o deschidere fără conturări în forme".

Vederea de suflet transcende modul discursiv, raţional şi simbolic, al vederii de minte a realităţii: „Mintea-Raţiunile nu sunt Eu-Conştiinţă, ci Informaţii de Mişcare de Conştiinţă, sunt Semne-Simboluri de Conştiinţă, Urme. Sufletul Vede Realitatea şi ca Eu-Conştiinţă şi ca Minte-Raţiuni şi ca Forme Fizice, toate dintr-o dată, în tot Complexul şi totodată în toate Modurile-Nuanţele, nu pe rând şi în Timp. Mintea-Raţiunile Vede Realitatea ca Fragmente de Conştiinţă şi ca Raţiuni Pure de Minte şi ca Stări de Sistem Creier-Trup Fizic, în Timp şi Desfăşurare".

În ordinea iconică a firii, „Viaţa, Realitatea în Sine are întâi o Mişcare de Eu-Conştiinţă, ca Vorbire Transcendentală, care se prelungeşte în afară ca o Manifestare de Vorbire, întâi ca Minte-Informaţie, ce se traduce apoi ca forme energetice. Astfel Trăirea Isihastă este întâi Vorbirea de Suflet şi apoi Limbaj de Semne-Simboluri Mentale".

La fel, este relevantă distincţia făcută între conştiinţă şi minte, conştiinţa însemnând „primire-participare directă-transfigurare", iar mintea, „iluminare-simbolizare", între ele manifestându-se un raport paradoxal: „când conştiinţa se mişcă, mintea se opreşte în loc şi invers, când mintea se mişcă conştiinţa intră în tăcere". Dacă simbolul „nu participă direct, dă informaţii, conduce spre participare, rămâne la uşa Ospăţului participării", „eul-conştiinţa este participare directă în sine şi în afară de sine cu propria esenţă-natură".

De aceea, semnul, simbolul sau informaţia de suflet date prin minte şi corp au nevoie de întregirea lor în suflet, ca prin suflet „atât mintea-corpul cât şi sufletul însuşi să poată participa la întâlnirea cu Dumnezeu, care este de fapt mistica".

În „iconografia" realității, „Chipul este Sacrul Realității, Fața este Gestul-Lumina Realității, iar Asemănarea este Icoana-Reprezentarea Realității". În accepția tradiției isihaste, limbajul iconic al misticii este mai mult decât limbajul simbolic abstract, și se poate întrezări aceasta chiar în cadrul limbajului simbolic, unde se face distincția între simbolul abstract ca semn indicator și informație reprezentativă și simbolul iconic ce realizează o comunicare de prezență, având substanță dialogală: „Simbolul te oprește în Informație, pe când Icoana și Obiectivizează Informația și o face o Realitate Concretă și Prezență Dialogală, nu Monologală. Icoana față de Simbol-Imaginare este tocmai esența de Dialog în care Eul și Reprezentarea sunt față în față în Comunicare Reciprocă și nedespărțită. Eul nu face Monolog Imaginându-și, ci face Dialog Comunicând cu o Realitate ce-i stă Faptic în față, ca Împletire și Împărtășire reciprocă. Așa, în Mistică, Simbolurile sunt mai mult decât simplele Informații Reprezentative, sunt Icoane Vii ale unui Dialog Viu dintre două Comunicări asemănătoare Vii. Simbolul este doar un Instrument ce produce Dialogul Iconografic. Simbolurile Religioase au acest Substrat de Înlesnire a Dialogului cu Transcendentul. De aceea sunt Simboluri abstracte, ca simple Semne-Desene și Simboluri Icoane în care Chipul-Reprezentarea este deja angajat în Dialog cu Transcendentul. Religiile ce au doar Semne-Desene sunt Religii abstracte cu un Dumnezeu Principial, nu Personal".

De aceea, în iconoclasm se manifestă tendința de „a trece de la un Dumnezeu pur Personal la unul abstract principial de Divinitate difuză fără reprezentare concretă", excluzându-se transcenderea de sine prin dialogul, vorbirea, legătura cu Dumnezeu. În mistica iconică, „Dumnezeu poate fi Găsit și Văzut în Chipul-Reprezentarea Sa. Unde este Chipul Lui este și El Prezent și Real, nu doar ca Semn oarecare-Indicație". În limbajul iconografic al misticii, „Informația și Prezența sunt totodată și niciodată în lipsa vreuneia. Mistica Isihastă este Mistica Icoanei, nu a simplului Simbol gol, ci a Prezenței Dumnezeiești totodată. Simbolul este doar Informație, pe când Icoana este totodată Informație și Prezență fără amestecare și fără despărțire". În icoană se păstrează, așadar, deosebirea „între Dumnezeu ca Prezență și suportul ce întrupează această

Prezenţă”[16], chipul material fiind evidenţiat ca asemănare şi traducere sau întrupare în formă materială a chipului de suflet, ce-şi manifestă prezenţa învăluitoare în acest mediu dialogic, comuniant. De aceea, icoana nu doar trimite spre Dumnezeu, ci Îl descoperă şi introduce în Vorbirea „imediată şi fără ocolişuri” cu El, mistica iconică, dincolo de reamintirea şi recunoaşterea lui Dumnezeu, punându-ne „faţă în faţă cu El în Dialog Viu direct”.

Aşadar, Mistica vizează realitatea de Suflet de creaţie, care este Chip trinitar, Conştiinţă-Duh-Limbaj dincolo de raţiunile de creaţie, în care filosofia găseşte „simbolurile şi urmele raţiunilor divine”, şi de asemeni dincolo de energiile de creaţie, în care ştiinţa găseşte „corespondenţa energiilor divine şi nu pe însuşi Divinul pur”. În acest fel înţelească, mistica „readuce realitatea de suflet în planul real”, fără să se opună filosofiei sau ştiinţei, ci corelându-se cu ele spre a accede la „realitatea integrală de creaţie”[17].

În creştinism, Persoana este „originea simbolului, Chipul fiind izvorul semnificaţiei”. În acest sens, Arhechipurile Liturgice, de Preoţie şi Biserică, nu sunt simple simboluri, ci „realităţi” cu baza în Permanenţe-Persoane: preoţia întruchipează pe „Fiul Dumnezeiesc,

[16] „Suportul nu este Icoană în Sine ca la Idol, ci este doar Icoană prin Prezenţa Celui din Icoană. În Icoană nu se Identifică până la Confuzie Suportul cu Cel Prezent în acest Suport Iconografic”.

[17] „Mistica aspiră la Realitatea de Suflet de Creaţie ce este Chip, dincolo de Raţiunile de Creaţie, ca Eu-Duh-Spirit, ca şi la Energia dincolo de energia de Creaţie, la Energia Harică pur Divină”. „Noi, după Cădere, nu mai vorbim Întâi cu Sufletul şi apoi cu Mintea-Corp, ci doar cu Energiile-Raţiuni Informaţii de Vorbire de Suflet. Noi credem Cunoaşterea ca Realitatea făcută Concepte-Gândire ce nu este Adevărata Cunoaştere care are Origine în Vorbirea-Memoria de Suflet cu Limbaj de alt Ordin mai Viu decât cel Conceptual-Simbolic, ca Limbaj Tri-Spirit în care Memoria este însăşi Conştiinţa ce are, însă, Capacitatea de Transpunere în Multitudine de Moduri de Conştiinţă. Raţiunile nu sunt Moduri de Conştiinţă Totală, ci Frânturi Informaţionale de Mişcare a Modurilor de Conştiinţă. Modurile de Conştiinţă nu sunt Concepte Simbolice, ci Vedere Directă de Realitate ca Determinare şi Implicare-Participare, dar nu Parţială ca în Raţiuni. În Conştiinţă de Suflet Subiectul şi Obiectul sunt Totuna ca Realitate ce nu se amestecă, însă, ca în Simbolul de Raţiuni. Conştiinţa nu este Semn-Sens-Principiu de Realitate, ci Persoană: Eu, Duh-Fiinţă şi Spirit-Sine, Realităţi Spiritual-Substanţiale Transcendentale. Spiritul nu Cunoaşte prin Vehicolul Conceptual Raţiuni, ci prin Sine Însuşi Direct ca Vedere-Participare, care apoi aceasta se traduce ca Prelungire în Concepte Raţiuni”.

Iubirea care se dăruieşte Creaţiei", iar Biserica pe „Maica Domnului cu Fiii de Creaţie-Credincioşii, care Răspund cu Iubire-Dăruire Preoţiei lui Hristos".

Fără prezenţa directă a Persoanei, simbolul nu mai poate fi liturgic, „fără Treimea Liturgică, creştinismul rămâne o «umbră» simbol-semn de Liturghie". „Liturghia desăvârşirii" nu se reduce, astfel, la o aducere-aminte şi o reprezentare simbolică, fiind un „act real şi concret"[18], „actualizarea în prelungire nesfârşită a Iubirii Dumnezeieşti", în care „Hristos este şi Preotul şi Jertfa". „Domnul Hristos «Instituie» «Cina cea de Taină» ca Chip Liturgic (Luca 22, 19). Aşa Liturghia este Însăşi Permanentizarea Chipului Hristic ca Actualizare-Lucrare: «Tatăl Meu Lucrează şi Eu Lucrez». Doar Actul Liturgic săvârşeşte permanenta Lucrare a Jertfei şi Învierii Hristice"[19] şi, aşa cum vedem din viaţa sfintei Maria Egipteanca, fără împărtăşirea liturgică unirea cu Dumnezeu nu este împlinită cu adevărat. Rugăciunea însăşi constituie o „vorbire în Icoană", fiind în „Arhechipul Cuvântului", având condiţia liturgică de potir al împărtăşirii de Prezenţa Lui şi de transcendere de sine prin concretizarea vorbirii cu Dumnezeu în răspuns filial.

Vedem astfel cum, pentru părintele Ghelasie, în centrul vieţii creştine şi al practicii isihaste stau taina Icoanei şi cea Euharistică: „Taina Isihastă este Taina Icoanei şi Taina Împărtăşaniei Liturgice. Fără Taina Icoanei şi a Împărtăşaniei nu se poate înţelege Taina Creştină. (...) În această Taină se unesc cele două Icoane, Dumnezeu şi Creaţia. Totul este în vederea şi în sensul acestui ultim Act de Unire a Creaţiei cu Dumnezeu. În Taina Icoanei Împărtăşanie-Hristos, Chipul necreat Dumnezeu se Uneşte cu Chipul de Creaţie într-o unitate fără Amestecare. Toată Taina este prin Hristos. Nu simpla Persoană Hristos, ci Hristos Cel Taină-Împărtăşanie.

[18] „Actul este Lucrare, nu simplu simbol. Actul este potenţa în Sine din care izvorăsc toate celelalte".

[19] „Fără Euharistie-Împărtăşire Liturgică, Jertfa şi Învierea lui Hristos «rămân» un Act «Închis în Sine», fără Actualizare Concretă în Credincioşii Bisericii, doar ca «simbol de amintire» (...) „Dacă nu Mâncaţi Trupul Fiului Omului şi nu Beţi Sângele Lui, n-aveţi Viaţă în voi înşivă" (Ioan 6, 53). Prin Liturghisirea Euharistiei, Domnul Hristos Urcă astfel Creaţia până în Dumnezeire, Făcând din Trupul Bisericii-Credincioşilor Însuşi Trupul Său, Urcând astfel Trupul-Fiinţialitatea noastră până «la Cele mai de Sus», până la Sfânta Treime, unde Fiul Hristos stă «de-a Dreapta Tatălui»".

Hristos Restabileşte Creaţia Căzută şi tot El o Uneşte cu Dumnezeu Tatăl, Taina-Taină". „Taina Isihastă este în primul rând Trăire. Isihasmul este trăirea Tainică Creştină. Începe cu Rugăciunea Lui Iisus. Nu doar simplul Nume al Lui Iisus, ci ca Icoană-Prezenţă-Persoană. Iisus Hristos este chemat şi rugat să intre în inimă, unde să înceapă El Însuşi Trăirea Tainică. Noi suntem Creaţie Căzută, Hristos a restabilit Creaţia. El este Creaţia Restabilită şi totodată este Chipul lui Dumnezeu Însuşi. Hristos este şi Dumnezeu şi Om într-o Singură Persoană. El deja a făcut Unirea Tainică Dumnezeu-Om şi Om-Dumnezeu. El este Modelul Tainei. Prin Taina Lui Hristos ajungem şi noi la Taină. Cheamă-L în inima Ta să-ţi descopere Taina. În Inimă, Iisus îşi face Altar unde El Însuşi liturghiseşte Liturghia Cerească. Coboară Mintea în Inimă şi acolo nu gândi ale tale, ci jertfeşte-o pe Altarul Inimii şi lasă-te în Liturghisirea lui Hristos. Ochii Minţii să-L vadă pe Iisus ca Persoană Icoană, ca prezenţă dincolo şi peste înfăţişare, ca prezenţă directă. Prin slăbiciunea Minţii am căzut din Rai, crezând amăgirea Şarpelui-Diavol. Mintea cu Inima să se roage Lui Hristos, Arhiereul Care slujeşte jertfa Minţii. Cine nu îşi pune Mintea ca pe o Prescură în Mâna lui Hristos Liturghisitorul, nu trăieşte Taina Isihastă. Începutul este Prefacerea Minţii trupeşti în Icoană. Dar ce se întâmplă?... În Mâna Lui Hristos Mintea-Prescură se face o Istorie întreagă..."[20].

Natură şi Libertate

Termenul de „natură" implică, la părintele Ghelasie, recursul la revelaţia dumnezeiască cu privire la căderea omului şi la schimbarea modului de a fi al creaţiei ce a urmat acestei căderi, incluzând aici îmbrăcarea lumii în condiţia mortalităţii, altfel spus, curgerea vieţii create spre acest hotar impenetrabil care este moartea.

Scrie părintele Ghelasie: „După căderea din Rai apar acele Evenimente Cosmice totodată Fiinţiale şi energetice, de la căderea Spiritelor Îngeri până la căderea Omului şi apoi «cataclismele» naturii, ce modifică adevăratul aspect al Creaţiei". Îngăduit de iconomia

[20] „Practica Isihastă merge pe acest «drum» al Minţii ce are în sine Pecetea DIVINĂ, care coboară în Biserica Inimii, se Întrupează în Duhul Inimii şi astfel Intră în Taina PREFACERII Liturgice, a TRUPULUI ÎNVIAT HRISTIC, UNIRE şi EUHARISTIE".

dumnezeiască, acest mod al creaţiei de după căderе, pe care sfinţii părinţi îl numesc „veşmintele de piele", nu constituie adevărata natură de rai a creaţiei şi, de asemenea, va suferi o prefacere radicală în eshatologie, o dată cu revărsarea universală a slavei dumnezeieşti (ce se manifestă acum în stare de chenoză), după cum mărturiseşte întreaga Tradiţie creştină dreptslăvitoare. Aşa cum a fost creată de Dumnezeu, remarcă părintele Ghelasie, „fiecare «formă» de Creaţie este un Micro-Cosmos, în Întrepătrundere cu Toată Creaţia, cu Îngerii, Natura şi Omul, ca o Treime Neamestecată şi Nedespărţită".

„La început a fost Cuvântul", cu alte cuvinte, ni se spune, „Dumnezeu Creează obiectiv Creaţia prin Logosul-Fiul, care îşi Întrupează în Fiinţa de Creaţie Cuvintele Logos, făcându-le Supra-Arhetipuri, bază de Creaţie. Aici este Taina de Creaţie în Viziunea Creştină. (...) De aici, problema Întrupării Dumnezeieşti prin care Dumnezeu Creează Creaţia".

Natura creaţiei este, aşadar, una iconică, adusă la fiinţă pe „suportul" sau în „icoana" Logosului ce asumă în Sine „chipul de filiaţie" al creaţiei, Chipul de „Fiu al Omului". Această constituţie iconică permite înţelegerea aducerii la fiinţă a zidirii şi a fiecărei făpturi în parte ca înscriere în dialogul universal al vieţii, prin Cuvântul dumnezeiesc, Care este El Viaţa ce stă la temelia creaţiei, făcând-o purtătoare de logos şi chip şi atrăgând-o spre comuniunea din sânul Treimii, prin binecuvântarea Tatălui şi lucrarea Sfântului Duh. Există o ordine naturală a firii create bune de Dumnezeu, peste care se suprapun memoriile Căderii, până la ocultarea tinderii şi suspinului ei după împărtăşirea de comuniunea şi slava dumnezeiască. Aparenţa deterministă a fenomenelor şi suferinţa înjugată la carul vieţii cel grabnic mergător spre moarte exprimă această masivă şi drastică scădere a gradului de libertate pe care adus-o cu sine în creaţie Căderea omului, o dată cu pierderea conştiinţei străluminate de har a prezenţei lui Dumnezeu.

După părintele Ghelasie, însă, în acord cu tradiţia patristică, „nu «natura Creaţiei» este «suferinţa», ci «păcatul» care se adaugă parazitar naturii de Creaţie. Creaţia trebuie «deparazitată» de această ploşniţă oribilă care e «păcatul» şi aşa scapă de «iluzia» amarnică a Creaţiei. Fondul Mistic Creştin este «Viaţa de Creaţie eliberată-Mântuită» în Hristos de «iluzia» păcatului căderii".

Drama căderii creaţiei stă în faptul că, ocultând chipul lui Dumnezeu şi ascunzându-se de Lumina Vieţii veşnice, adâncindu-se în „coşmarul" despărţirii de Dumnezeu, făptura se deformează şi se degradează pe sine, până la „anormalizarea" propriului chip de creaţie.

Libertatea fiinţei create se măsoară în mod fundamental prin gradul de participare la viaţa divină cea mai presus de condiţionările lumii create, şi astfel tot ceea ce blochează această participare şi o restrânge este un atentat la propria libertate. În acest sens, noi, cei care, după cum remarcă părintele Ghelasie „dorim cu ardoare Viaţa" şi tânjim după libertate avem nevoie stringentă de „Revenirea la Binele dumnezeiesc", de trezirea la „viaţa şi spiritualitatea adevărată" care constau în răspunsul nostru participativ dat Iubirii Sfintei Treimi.

Părintele Ghelasie atrage atenţia asupra faptului că „Libertatea ruptă de Sacrul Iubirii devine o negaţie a Iubirii", că poate deveni astfel „negativă" şi chiar „ucigătoare". Dacă „zisa libertate a căderii în păcat" înseamnă, în fapt, o alegere a morţii, libertatea autentică se împlineşte în sacralitatea Iubirii, în împărtăşirea plenitudinii Vieţii veşnice fericite.

Identitate şi devenire

După părintele Ghelasie, problema identităţii este intim legată de cea a conştiinţei. El remarcă faptul că „Identitatea este Conştiinţa Însăşi, fără de care nu poate fi Identificare-Recunoaşterea proprie". Pecetluită de chipul lui Dumnezeu, fiinţa umană înstrăinată de Dumnezeu îşi pierde propria identitate, intrând în „psihopatia depersonalizării": „Omul fără Dumnezeu devine Fiinţa cea mai nefericită, care şi-a pierdut şi propria Identitate de Om", spune părintele Ghelasie.

Mai mult, „Redescoperirea Omului" este pusă de părintele Ghelasie în legătură cu „redescoperirea Tainei Limbajului Fiinţial al Dialogului Universal"; aşadar, „ca să ne putem redescoperi pe noi înşine trebuie să reînviem mai întâi Dialogul şi Convorbirea cu toată existenţa", pe de o parte, iar pe de alta să redescoperim „Glasul Dumnezeiesc" în care ne trezim la „propria Conştiinţă".

Accentuând importanţa tainei filiaţiei ce stă la baza existenţei create, părintele Ghelasie dezvoltă o perspectivă iconică asupra

persoanei, indicând reperele unei psihologii creştine pentru care fiinţa creată îşi descoperă propria identitate nu ca o pe o consecinţă a unui şir de evoluţii structurale, ci ca pe o „desfăşurare şi revelare de sine" în oglinda „*ASEMĂNĂRII DIVINE care Coboară în Creaţie*. CHIPUL Lui DUMNEZEU rămâne în continuare «DINCOLO» de toate Chipurile şi *totuşi «DINCOACE», [orientat] spre toate Chipurile* Creaţiei Sale. Sfinţii Părinţi fac o distincţie între CHIPUL DIVIN de «DINCOLO», care nu se poate concepe de noi, Creaţia, şi CHIPUL DIVIN de «DINCOACE», care Se Revelează în ASEMĂNARE de Chip cu noi, Creaţia, prin care *putem totuşi «Concepe» o «ASEMĂNARE de DIVIN», ICONICUL,* cum îi spunem noi".

Dinamica identităţii nu stă, prin urmare, în devenirea acesteia după legile unei selecţii naturale sau ale unei evoluţii structurale naturaliste, ci în actualizarea „potenţei de chip", cu alte cuvinte în modul participării la care invită „pecetea" dumnezeiască înscrisă în noi sau „urma" fondatoare a actului creator ce exprimă (atot)prezenţa lui Dumnezeu, chemătoare spre împlinire de sine în comuniune.

Esenţială este aici consistenţa dialogic-participativă a identităţii de creaţie, ceea ce îi conferă făpturii create demnitatea sa şi orizontul său de devenire: „Dumnezeu nu Creează o Creaţie mecanică care iese în mod panteist din Sine şi se menţine prin El de la Sine, ci Creează o Creaţie Vie faţă de care Dumnezeu Participă apoi ca faţă de o Realitate parteneră. Dumnezeu Gândeşte Creaţia şi El o Orânduieşte până la ultima fărâmă, dar după ce o Creează Dumnezeu Însuşi Participă la Dialogul cu această Creaţie a Sa". Dinamica structurală nu poate genera ea dialogul între identităţi, ci este o reflectare energetică a lui, marcată în momentul actual de fenomenologia căderii, care obturează parţial acest dialog.

Sine şi alteritate

Asemenea conştiinţei, iubirea „nu poate fi monolog". Prin însuşi chipul ce oglindeşte şi odihneşte taina Treimii, sinele creat are nevoie de alteritate pentru a se afirma el însuşi şi a se împlini în dragoste. În absenţa iubirii, chipul, identitatea se estompează, intră în ascundere. Iubirea, pentru părintele Ghelasie este „*Veşnica Permanenţă,* Care nu absoarbe pe Celălalt şi nu se pierde în Celălalt".

Însă iubirea nu doar se dăruieşte pe sine celuilalt, remarcă părintele Ghelasie, ci şi asumă participativ, trăieşte viaţa celuilalt. Taina

icoanei, în acest sens, reprezintă conlocuirea sau unirea dintre sine şi alteritate, „fără Contrariere şi fără desfiinţarea vreunui termen, ci din contră, cu Transfigurarea Unuia prin Celălalt".

„Marea Taină a Misticii Creştine" este, după părintele Ghelasie, „«Dubla Întrupare Euharistică» (...) în care Dumnezeu se «Coboară» în Creaţie şi Creaţia se Ridică în Dumnezeu, Fiecare rămânând ce «Este», dar Fiecare Transfigurându-se în Celălalt fără să se piardă pe Sine, ci din contră «Supraevidenţiindu-se în Celălalt»". Creştinismul, suntem atenţionaţi, „vine cu Taina Odihnei în Celălalt, cu Taina Odihnei în Deplinul Dincolo de Sine".

În taina Euharistiei, ni se spune, are loc „«ÎNTÂLNIREA» dintre «Două Realităţi» care nu se «amestecă», Întâlnire care «Împărtăşeşte» Realitatea Uneia Celeilalte". „Taina Comunicabilităţii dintre Chipul creat şi CHIPUL dumnezeiesc" este „Ritualul SFÂNTULUI DUH". Înţeles ca „DESCHIDEREA PROPRIEI CONŞTIINŢE faţă de Alte CONŞTIINŢE, ca PRIMIRE în Proprie CONŞTIINŢĂ şi a CONŞTIINŢEI Celuilalt", Ritualul exprimă „trăirea dragostei celuilalt prin propria dragoste". În sensul lui autentic, „RITUALUL este COMUNIUNE şi niciodată «singularitate»", astfel încât cei ce nu-şi vor putea depăşi egoismul şi patimile care-l manifestă, „cei «neputincioşi» de a «INTRA [în Celălalt] şi a PRIMI în Sine şi pe Celălalt» nu vor putea gusta din DUMNEZEIASCA Taină a RITUALULUI SFÂNTULUI DUH".

Unicitate şi Universalitate

Părintele Ghelasie critică din punct de vedere creştin concepţiile după care accesul la universalitate este văzut a avea loc printr-o „Depersonalizare, până la o Absorbire-Anihilare a Eului Personal". El remarcă în mod pertinent că după „Uniformizarea Tuturor Modurilor de Conştiinţe-Euri într-o Unică Conştiinţă Impersonală" nu se mai poate vorbi de o „Adevărată Conştiinţă, căci desfiinţându-se o Conştiinţă se desfiinţează însăşi Conştiinţa desfiinţătoare". De aceea, nu „Absorbirea într-o Conştiinţă Impersonală" este cheia ce descuie uşa universalităţii, ci transfigurarea Conştiinţei Personale.

Poarta de intrare spre universalitate, din perspectivă creştină, este însăşi Întruparea lui Hristos, prin care creaţia, primind în sine pe Dumnezeu, îşi reactualizează chipul de filiaţie şi devine din nou

aptă să primească, prin lucrarea Sfântului Duh, unirea cea mai presus de fire cu Sfânta Treime.

Prin pecetea Logosului divin se developează chipul făpturii, unicitatea ei, şi prin tot mai pronunţata rodire în sine a lucrării Logosului făptura, în unicitatea ei, capătă asemănarea cu Dumnezeu, prin care primeşte amprenta universalităţii.

Astfel, dacă „Turnul lui Babel este Simbolul Ruperii Limbajului Universal", simbolul înstrăinării omului de natură şi de lumea îngerească, ca urmare a înstrăinării de Dumnezeu, „Hristos, Cuvântul Lui Dumnezeu ne readuce Limbajul Uitat", prin care „Mişcarea Omului se Întrepătrunde cu o Mişcare în Natură, cu o Mişcare în Lumea Îngerilor şi cu o Mişcare în Dumnezeu Însuşi", într-o „Comuniune Participativă Universală".

Ne aşteptăm ca universalitatea să se regăsească plenar în eshatologie. Accesul la universalitate, în fond, poate surveni numai prin depăşirea dezbinărilor din creaţie, lucru pe care făptura singură nu-l poate realiza cu propriile puteri, ci numai în trupul transfigurat şi înviat al lui Hristos, în care pregustă chipul eshatologic al vieţii îndumnezeite, care este, în ultimă instanţă, iubirea ca mod de viaţă.

În iubirea insuflată de harul Sfântului Duh se întâlnesc cât se poate de concret unicitatea şi universalitatea. Pe de o parte, iubirea ca mod de viaţă sparge uniformităţile, bucurându-se să „întrupeze" viaţa celuilalt în unicitatea sa, pe de alta, ea nu operează selectiv, ci se revarsă universal, asemenea bunătăţii lui Dumnezeu.

Logos şi viaţă

Ca dar al iubirii Dumnezeieşti, creaţia, chiar şi târâtă de fluxul căderii, nu poate fi despărţită de viaţă. Ştiinţa însăşi, prin cercetările întreprinse la nivel cuantic, a început să ia în considerare, prin anumite demersuri ale ei, ştiinţa vieţii ca pe o ştiinţă fundamentală.

Aşa cum o afirmă şi sfântul Maxim Mărturisitorul, creaţia pecetluită de *logoii* divini este adusă la fiinţă în taina Întrupării Logosului divin, Cel care care „«Înfiinţează» Viaţa de Creaţie". Mai mult, arată părintele Ghelasie, „după cădere, în moarte, tot El, Logosul Hristic, Vine şi Reînviază Sămânţa Nemuritoare a Vieţii. Moartea nu poate distruge această Sămânţă şi aşa cadavrul morţii are Taina Reînvierii. De aici, Destinul morţii este tot Viaţa". Viaţa

de creaţie este, astfel, în sine, participare la taina Logosului ce-i pecetluieşte fiinţa şi o susţine.

Înzestrând creaţia cu logos dătător de viaţă, observă părintele Ghelasie, „Dumnezeu nu a creat nimic mort". După cuvântul Scripturii, moartea este urmare a păcatului, consecinţă a căderii.

Rezultată din despărţirea de Dumnezeu, ea este, în ultimă instanţă, prin iconomia lui Dumnezeu, transformată în hotar de prefacere a modului de viaţă actual, curgător spre moarte, în modul de viaţă eshatologic, caracterizat prin revărsarea slavei dumnezeieşti şi „arderea de tot" a păcatului.

Astfel, dacă modul vieţii pământeşti este caracterizat de chenoza lui Dumnezeu în creaţie, modul vieţii de după moarte poartă trăsăturile „golirii de sine", sau „micşorării de sine" a creaţiei în Dumnezeu, urmând ca în eshatologie creaţia transfigurată şi Hristos să strălucească, într-o cuprindere reciprocă, în priveliştea descoperită a Duhului Sfânt şi bucuria Tatălui Ceresc.

Fenomenologia căderii cu orientarea spre moarte pe care o imprimă ea vieţii este depăşită prin taina împărtăşirii dumnezeieşti, prin care firea creată intră în „rugul aprins" al Învierii lui Hristos, şi astfel moartea este „înghiţită" de viaţă, ca un fericit revers al Vieţii Logosului întrupat pogorâte la moarte.

Gestul Iconic şi Chipul Prezenţei

Părintele Ghelasie accentuează importanţa rememorării ordinii originare a firii create, în care sufletul este în prim plan în raport cu energiile corporalităţii. Căderea a inversat planurile, aruncând sufletul în umbră. Însă, fie şi ecranat şi ocultat de energiile sale, sufletul rămâne izvorul lor, prin mişcările sale.

Rugăciunea şi închinarea isihastă constituie o tindere neîncetată spre redescoperirea vieţii sufletului, dincolo de tumultul energetic. Părintele Ghelasie observă: „Dacă ne-am face o imagine despre Suflet-Fiinţa Creată şi Energiile sale Corporale, ar fi ca în fizică, acel enigmatic fenomen în care Sufletul ar fi «gaura neagră» unde energia se absoarbe până la topire (să nu-i zicem anihilare). Sufletul-Fiinţa noastră Creată este Dincolo de Energii"; din Viul ei se emană Energiile, apoi tot în el „«se întorc şi se topesc». În fiecare din noi se manifestă acest «fenomen», de «reabsorbirea şi reîntoarcerea Energiilor» în Sufletul care le produce".

În sufletul trezit de conştiinţa prezenţei lui Dumnezeu şi încălzit de căldura iubirii Lui se topeşte contrarietatea ce domină planul energetic după cădere. Dacă în rugăciunea isihastă nu se admit imagini mentale sau simţiri organice în inimă, pentru a nu fi deturnată atenţia către magia energiilor, gestul iconic de închinare apare, la părintele Ghelasie, ca o deschidere a uşii sufletului, pentru a afla în inimă „Deplinul Prezenţei Lui Hristos", sau „Chipul Prezenţei Lui Dumnezeu Dincolo de toate Chipurile de Creaţie".

Cunoaştere şi Iubire

Părintele Ghelasie remarcă „insuficienţa Raţiunii în Cunoaştere", arătând că „Raţiunea este Semn de Conştiinţă, dar nu însăşi Conştiinţa", iar „o Raţiune care nu mai este în Sacralitatea Conştiinţei", a cărei Taină este însăşi Iubirea, „devine o Raţiune distrugătoare, o Raţiune desacralizată".

„Căderea îşi pune amprenta sa pe însăşi Logica noastră", însă – observă părintele Ghelasie – modul de a fi al iubirii depăşeşte negativitatea şi antagonismul imprimate de cădere în firea creată. În modul de a fi al iubirii, dimensiunea apofatică şi cea catafatică a cunoaşterii se evidenţiază reciproc.

Paradoxal, în iubirea înţeleasă ca mod de viaţă revelarea tainei şi adâncirea ei au loc simultan. Iubirea este prin excelenţă chipul vieţii îndumnezeite. Şi tocmai de aceea, în modul de fiinţare eshatologic, caracterizat de iubire, putem vorbi împreună cu Sfântul Grigorie de Nyssa de *epectază*, sau de o înaintare infinită în cunoaştere, tocmai pentru că aceasta din urmă, cunoaşterea aşadar, este potenţată de iubirea care o adânceşte în taină, pe măsură ce o descoperă.

În absenţa iubirii, cunoaşterea umană se plafonează. Creaţia ajunge la iubire doar prin sfinţenie, şi doar prin iubirea de Dumnezeu, ni se spune. Însăşi iubirea de aproapele se împlineşte, după porunca lui Hristos, prin improprierea iubirii cu care El ne iubeşte (Ioan 15, 12: „Aceasta este porunca Mea: să vă iubiţi unul pe altul, precum v-am iubit Eu").

Motivată de dragoste, creaţia lumii are ca finalitate împărtăşirea făpturii cu iubirea dumnezeiască, „intrarea în taina Celuilalt". Dragostea este „Capul Virtuţilor Hristice", iubirea de vrăjmaşi

marcând răsturnarea decisivă, de sorginte suprafirească, a logicii antagoniste a căderii lumii, prin îmbrăţişarea ascezei „depăşirii răului-contrarului". Iubirea reuşeşte miracolul peste fire al stabilizării în bine a voinţei, „răspunzând răului cu un necontrar absolut, jertfa".

Virtutea este în ultimă instanţă menţinerea neclintită în chipul iubirii. Tăria neclintirii în bine este cel mai puternic antidot al răului din lume, singura cale de depăşire a conflictului finalităţilor fiind jertfa iubirii euharistice. Veşnicia însăşi se developează din chipul mai presus de fire al iubirii, încât „cine nu are Reperul IUBIRII ca ARHECHIP ABSOLUT, nu va putea să se ridice la o mistică adevărată".

„ÎNTRUPAREA FIULUI dezvăluie caracterul VIU, cu adevărat PERSONAL, al unui DUMNEZEU Plin de IUBIRE pentru Creaţia Sa". Iubirea revelează aşadar caracterul fundamental iconic al realităţii, faptul că „toată TAINA VIEŢII Trece prin Fiul". Iar prin această oglindire iconică a vieţii, cunoaşterea capătă consistenţa participativă proprie unei conştiinţe filiale iubitoare. Mai mult, prin aceasta se redobândeşte transparenţa unei vederi a lumii cu suportul (nedespărţit şi neamestecat în raport cu creaturalitatea) în însăşi taina divină. Chipul comunional al Sfintei Treimi se imprimă astfel tot mai viu în adâncul personal al omului, hotarul de taină dintre lume şi Dumnezeu, şi, prin om, în întregul creaţiei structurat trinitar, perihoretic (îngeri-umanitate-natură).

Altfel, „surogatul dorinţei egoiste" exprimă pierderea iubirii de Dumnezeu, şi odată cu aceasta un profund deficit de sine. Părintele Ghelasie observă: „Specificul creştin este: *Aceasta este Viaţa cea Veşnică, să Te Cunoască pe Tine Singurul Adevăratul DUMNEZEU*. Adică acea CUNOAŞTERE VIE, Întâlnirea PERSONALĂ cu DIVINUL prin IUBIRE".

Concluzie

În spaţiul teologic românesc am asistat în ultimele decenii la emergenţa a două opere de o amploare şi profunzime greu de atins, ce sintetizează într-un mod ce constituie totodată o actualizare creativă, tradiţia patristică creştină. Este vorba de scrierile părintelui Dumitru Stăniloae şi cele ale părintelui Ghelasie Gheorghe.

O trăsătură comună a acestor două arhitecturi de gândire teologică şi mistică este dată de accentul pus pe specificul iconic al spiritualităţii creştine ortodoxe în general, cu amprenta unică a tradiţiei creştine din arealul carpatin.

Am subliniat această dimensiune a textelor părintelui Dumitru Stăniloae în lucrarea „Antropologia iconică reflectată în opera părintelui Dumitru Stăniloae" (ed. Sophia, 2008). De asemenea, în studiul „Mystagogia în actualitate" (publicat în volumul colectiv „Chipul iconic", nr. IV, coord. părintele Neofit, ed. Brumar, 2015) am remarcat existenţa la părintele Ghelasie Gheorghe, pe filiera mystagogiei Sfântului Maxim Mărturisitorul, a unei noi sinteze patristice cu bogate ramificaţii în istoria gândirii umane, până la cele mai actuale achiziţii ale ei.

Este interesant de observat că în evoluţia gândirii patristice momentele ei culminante apar la întâlnirea cu alte forme de gândire şi spiritualitate, ca o dublă mişcare, de repliere în sine, spre apărarea nucleului viu, incandescent al trăirii duhovniceşti, şi simultan de deschidere spre întâmpinarea virtualităţilor fericite, a seminţelor logosice ascunse în străduinţele umane de cunoaştere.

Observăm acest lucru în numeroase rânduri şi pe mai multe planuri în scrierile părintelui Ghelasie de la Frăsinei. Vocaţia întâlnirilor semnificative ca oportunităţi de sporire a zestrei de înţelegere şi spiritualitate pare a marca traiectoria acestui destin înnobilat de părtăşia la iubirea lui Dumnezeu.

Florin Caragiu

Bibliografie

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Scrieri Isihaste", ed. Platytera, Bucureşti, 2006;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Memoriile unui Isihast", vol. I („Memoriile unui Isihast", „Iscusinţa Trăirii Isihaste"), ed. Platytera, Bucureşti, 2006;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Memoriile unui Isihast", vol. II („Nevoinţele Isihaste", „Urcuşul Isihast"), ed. Platytera, Bucureşti, 2007;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Medicina Isihastă", ed. Platytera, Bucureşti, 2007;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Dialog în Absolut", ed. Platytera, Bucureşti, 2007;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Trăirea Mistică a Liturghiei", ed. Platytera, Bucureşti, 2009;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Mystagogia Icoanei", ed. Platytera, Bucureşti, 2010;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Taina Filiaţiei", ed. Platytera, Bucureşti, 2011;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Moşul din Carpaţi", ed. Platytera, Bucureşti, 2013;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Chipul Omului", ed. Platytera, Bucureşti, 2013;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „În Căutarea unei Psihanalize Creştine", ed. Platytera, Bucureşti, 2014;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Practica Isihastă", ed. Platytera, Bucureşti, 2015;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Memoriile Originii", ed. Platytera, Bucureşti, 2015;

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Mic Dicţionar Isihast", ed. Platytera, Bucureşti, 2015.

– Ieromonah Ghelasie Gheorghe, „Foaie de Practică Isihastă", ed. Platytera, Bucureşti, 2016.

Prezenţa în orizont (estetico)-semiotic/ Prezenţă Iconică

Aşa VREI Tu, DOAMNE, ca TAINA ÎNTRUPĂRII DIVINE
să fie *„mereu PREZENTĂ”.*

PREZENŢA ICONICĂ a PERSOANEI Lui HRISTOS este Taina ÎNTRUPĂRII Sale.

(Ghelasie, vol XIII, 302/248)

J. Fontanille observă că, încă din anii ’80, *prezenţa* a devenit o temă centrală în cercetările semiotice, Greimas şi Courtés (*Sémiotique I*) situând-o ca pe o categorie cognitivă fondatoare a posibilităţii unei teorii a modurilor de existenţă, dar faţă de care s-au exprimat totuşi rezerve semnificative care ţin de „implicaţiile metafizice” şi de incertitudinile ce privesc ancorarea acesteia: „prezenţa „în” percepţie sau „revelată” de către percepţie, prezenţa „în spirit” etc.” (Fontanille 2001: 5).

Se semnalează trei direcţii concomitente de evoluţie ce promovează această categorie: i) cercetările asupra *esteziei* care au permis înrădăcinarea semiotică a *prezenţei*, ii) cercetările dezvoltate de „semiotica pasiunilor”, care au condus la o situare constitutivă a stărilor afective în discursul tipologic şi al modurilor de existenţă, şi iii) cercetările semiotice asupra „discursului în act”, din perspectiva „instanţelor enunţiative” şi al „praxis-ului enunţiativ”.

Prima direcţie, pe care Fontanille o vede iniţiată de J.A. Greimas în L’*Imperfection,* e una ce, fără a recurge la ontologie, dar care, ţinând de un punct de vedere modal, face ca prezenţa să nu fie o proprietate a fiinţei şi a percepţiei în general cât o relaţie semiotică ce se stabileşte între un subiect sensibil şi figurile pe care le vizează. Din această orientare de principiu s-a desfăşurat un

curent de reflexie, reprezentat de E. Landowski (*Présences de l'autre*), care are în vedere ansamblul interacţiunilor vieţii sociale în cazul căruia *prezenţa* ar fi pentru „subiectul sensibil" ceea ce este *valoarea* pentru „subiectul narativ" (Fontanille 2001: 5).

A doua direcţie se referă la modulaţiile prezenţei lucrate de către „subiectul sensibil" (modulaţii de intensitate şi de cantitate) ce fac loc modurilor de existenţă în discurs; altfel zis, modurile de existenţă formează planul conţinutului (modal al) modulaţiilor sensibile. În această orientare – ce îşi găseşte o formulare sistematică prin Zilberberg şi Fontanille (*Tension et signification*) – şi în care, sub forma structurii zise *tensive*, se încearcă definirea valorilor poziţionale (şi în particular a modurilor de existenţă) începând de la modulaţiile *prezenţei sensibile*, *prezenţa* ocupă locul substanţei în raport cu categorizarea şi forma (Fontanille 2001: 6).

A treia direcţie mută accentul discursului enunţat către enunţare, şi, în particular, asupra unui „câmp al enunţării" care este omologabil cu un „câmp al prezenţei"; e vorba aici, după cum sugerează Fontanille, de o trecere de la „joncţiune" ca funcţie elementară a predicaţiei narative la „prezenţă" ce, în predicaţia discursivă, joacă acelaşi rol.

Fontanille arată însă că H. Parret, deşi se referă la aceste diferite concepţii, deschide totuşi o a patra cale, în care încearcă o elucidare şi în acelaşi timp o critică atentă a presupoziţiilor lor filosofice, în sensul investigării unei „arheologii a prezenţei" – desfăşurată într-un corpus filosofic în care sunt cuprinşi Aristotel, Fericitul Augustin, Kant, Hegel, Heidegger, Husserl, Jankélévitch, Lyotard, Derrida, Merleau-Ponty şi Sartre –, dar şi în cel al decelării unor limite, precum cea a incapacităţii fenomenologiei de a ţine cont de „alteritatea radicală a prezenţei încarnate în „existenţa" *evenimentului*" (Fontanille 2001: 6).

Această cea de a patra cale, aflată la mijloc între semiotică şi filozofie, este considerată una a *esteticii prezenţei*, întrucât întâlneşte teme clasice din estetica filosofică, precum sublimul sau „chiasmul" teoretic, ce fondează emoţia estetică în „trupul" *(chair)* participativ (al subiectului şi al lumii), pe de o parte, şi pentru că se apleacă asupra unor experienţe artistice exemplare ca a lui Cézanne, Proust şi Duchamp, pe de altă parte (Fontanille 2001: 7).

Însă, *estetica prezenţei* invocată, referită la Parret, are mai ales un caracter semiotic pe care Fontanille îl vede desfăşurat pe două dimensiuni:

1) o explorare, de către Parret, a diferitelor forme de prezenţă – explorare ce conduce, de fiecare dată, la o figură elementară, în sensul de figură epurată care concentrează în ea însăşi proprietăţile unui tip şi un potenţial de aneantizare a tipului: *evenimentul*, *tuşa/ atingerea, „clipita"* – care se încheie, în termenii căutării „prezenţei comunitare şi ospitaliere", cu „figura-limită" a *copilului*; căutarea acestor „figuri-limită" (copilul, nebunul, străinul, păgânul, animalul) este „tipic estetică" în sensul că nu porneşte de la o voinţă de categorizare şi de articulare a unui domeniu noţional, cât mai ales de la „tensiunea către pragurile critice, figurile şi clipele insesizabile, punctele de basculare şi liniile de fugă, altfel zis o tensiune către ceea ce, în domeniul noţional, este susceptibil de a transforma senzaţia în emoţie" (Fontanille 2001: 7).

2) o deplasare a accentului, pe parcursul explorării formelor de prezenţă, de la subiect către „celălalt" – „un celălalt care nu este cu necesitate lumea, dar care este locat în inima experienţei sensibile, un nucleu actanţial ce se oferă nouă ca partener aparte întreg în experienţa sensibilă" –, un celălalt ce apare în „alteritatea radicală" a *evenimentului* în care „se afirmă un prim nivel al nucleului actanţial: *anima*, care nu poate fi redusă în întregime la un fenomen, la o intrazitivitate pură", dar care se afirmă apoi prin *tuşa*/atingerea ce apare sub forma mai mult decât reflexivă „a chiasmului „atinge-atins", „vede-văzut", ori ca fuziune a trupurilor (*chairs*)"; Fontanille vede rezolvarea acestui „sincretism" în două maniere: „fie ca atribuirea unei poziţii actanţiale nucleului experienţei sensibile (vizibilul mă priveşte), fie ca reducere a contactului la o „străfulgerare", la o atingere minimală, care restituie materiei şi trupului *(chair)* o prezenţă absolută şi intranzitivă, în care absenţa joacă primul rol, acela al rezistenţei la durată, la excedentul senzorial, şi la orice elaborare discursivă" (Fontanille 2001: 7)

De altă parte, Fontanille arată că, în legătură cu timpul, Parret vorbeşte de o cununie a „oportunităţii" momentului, de ospăţul „ocaziei" şi a sa „străfulgerare a prezenţei" ca „evenimente sensibile *inasimilabile"*; o „inasimibilitate" care semnifică faptul că puterea prezenţei care ne afectează nu poate fi raportată la capacităţile

noastre sensibile, şi că ea manifestă „întotdeauna intranzitiv" activitatea unui „obscur nucleu actanţial" (Fontanille 2001: 8).

Mai mult, Fontanille crede că, deschizând spaţiul comunităţii, spaţiul lui *Noi*, al „celuilalt social şi interindividual" dar şi al „ospitalităţii şi contagiunii", Parret nu face decât să actualizeze „acest nucleu dur inasimilabil" pe care orice explorare a prezenţei îl pregăteşte[1].

Herman Parret şi epifanii ale prezenţei

În rezumarea câmpului semantic al „prezenţei" Parret reţine că „prezenţa" poate fi obiectuală sau personală, materială sau nematerială, reală sau fantasmatică. Afirmă că prezenţa poate implica existenţa ori nu o poate implica, sau că poate fi puternic modalizată şi recunoaşterea sa (este) afectivă, respectiv reţine existenţa unui caracter fundamental temporal al prezenţei ce nu poate fi gândit decât începând de la un timp al subiectivităţii (Parret 2006: 9).

„Câmpul semantic al „prezenţei" se organizează în jurul unui sens de origine: este *prezent* ceea ce este acolo, *in vivo*, *hic et nunc*, într-o constelaţie deictică, sesizabilă prin ostensiune. Astfel, prezenţa este observabilă, sensibil, pentru vedere în mod esenţial, dar de asemenea pentru auz şi simţuri intime, miros, gust şi atingere. Prezenţa se spune, aşadar, că ar fi atât a unei persoane cât şi a unui fragment de lume, obiect, stare de fapt, eveniment" (Parret 2006: 7).

Acest „sens de origine" Parret îl vede de fapt desfăşurat în mai multe direcţii; astfel, „o prezenţă divină, mistică sau spirituală, nu este observabilă: este reală dar nu materială", în vreme ce „o prezenţă fantasmatică sau onirică nu este materială nici reală". Însă, „dacă prezenţa lui Dumnezeu conotează existenţa lui Dumnezeu, prezenţa unei fantasme sau a unei entităţi ficţionale – unicorn, spre exemplu – nu depinde de nici o predicaţie existenţială" (Parret 2006: 7).

Parret aminteşte şi de virtualizarea „prezenţei" (presupunerea existenţei carbonului sau a petrolului într-o regiune fără ca acestea să fie descoperite de facto), dar şi de „prezenţe non-prezente" sau

[1] J. Fontanille: „Aceasta ar fi o definiţie semiotică acceptabilă şi operatorie a evenimentului estetic: degajarea unui nucleu actanţial inasimilabil sinelui, în sânul însăşi al experienţei sensibile, şi interacţiunile care îi urmează…" (Fontanille 2001: 8).

„prezenţe foarte prezente" (precum „prezenţa Franţei în lume" sau „prezenţa unui mare comic" etc.), ce sunt tipuri de prezenţe referite la o alură, la o prestanţă, la o impunere puternică în atenţie, care apar, însă, ca „supraprezenţe ce se impun periculos în modul simulacrului şi al seducţiei".

Remarcă, totodată, caracterul impozant al valorii enunţiative a „prezenţei", dar şi faptul că recunoaşterea sau sesizarea unei „prezenţe" poate fi o chestiune „înalt afectivă chiar erotică", sau că prezenţele pot fi pathemizate dar niciodată corelatele nivelelor pur cognitive[2]; afirmă că „lumea este un popor de prezenţe", şi asta se datorează sufletului care proiectează subiectivitatea sa şi modalizările sale asupra lumii generând ontologii care nu sunt constrânse de funcţia existenţei.

De altă parte, Parret arată că nucleul dur al câmpului semantic al „prezenţei" este format din ocurenţele „prezenţei" şi ale „prezentului" în care *existenţa* este implicată, dar adaugă că non-existenţa nu implică neapărat absenţa. Altfel zis există prezenţe fără existenţă, „există *grade de prezenţă* – prezenţe întreţesute cu absenţe – în vreme ce nu există grade de existenţă" (Parret 2006: 8).

Cele trei prezenţe ale *ekstasis*-ului augustinian, *prezenţa trecutului*, *prezenţa prezentului* şi *prezenţa viitorului* sunt aduse în atenţie deopotrivă cu un prezent al memoriei, indicând dimensiunea temporală a prezenţei şi legătura prezenţei cu prezentul ca hic et nunc, o prezenţă a prezentului[3].

Însă, faptul că prezenţa poate fi redusă la prezent sau nu este o întrebare la care Parret răspunde prin neacceptarea reducerii dimensiunii temporale a prezenţei în favoarea unei ontologii non-temporale a prezenţei, şi prin apărarea unui punct de vedere contrar, precum cel indus, în *Fenomenologia percepţiei*, de Merleau-Ponty, cel pentru care, analiza timpului face să apară subiectul şi obiectul ca două momente abstracte ale unei structuri unice care este *prezenţa*.

---

[2] Parret face aici trimitere la J. Fontanille şi Cl. Zilberberg care în *Tension et signification* susţin că „prezenţa vie" este produsul tensiunilor maximale şi că presupoziţiile prezenţei sunt „masa timică", „pasiunile", „spaţiul tensiv", şi, prin urmare, „impactul prezenţei trebuie să fie atribuit afectului" (Parret 2006: 7,8).

[3] Privitor la relaţia tensionată între prezenţă şi prezent este evocat şi citat J.P. Sartre cu un pasaj din *L'Être et le Néant*.

Prin urmare, conform lui Parret, pe de o parte, prin timp se gândeşte prezenţa şi nu invers, şi, de altă parte, ontologia prezenţei nu poate fi o ontologie a lumii în sine; mai mult, pentru ca „prezenţa să fie prezentă" se presupune o subiectivitate deja deplin temporalizată.

În demersul său Parret nu relevă doar un câmp semantic al prezenţei, o semio-estetizare a prezenţei sau o fenomenologie a prezenţei (prezenţa ca enunţ noematic, prezenţa născută de absenţă, „prezenţa fantasmatică"), ci se desfăşoară pe mai multe „direcţii" semiotice: semiotica atingerii (ce captează prezenţa ca exod din sensibil) şi semiotica interesteziei/sinesteziei (prezenţe ale sensibilului), semiotica clipei (prezenţe ale timpului prezent), semiotica memoriei (prezenţe ale timpului trecut), semiotica fuziunii (prezenţa celuilalt), semiotica empatiei (o prezenţă a celuilalt în/prin propriul său „trup" *(chair)*), semiotica informului (prezenţe ale materiei).

Cu toate acestea, în acest excurs, se caută nu numai răspunsuri ce privesc stiluri şi epifanii ale prezenţei sensibilului, dar şi răspunsuri ce se referă la cum se inserează invizibilul în fenomen sau cum se manifestă absenţa în prezenţă. Se regăseşte de altfel, în abordarea lui Parret, şi o „semiotică a încarnării" ce vizează o „prezenţă a invizibilului", şi o reflexie asupra „invizibilului ce este pretutindeni"; aşadar: „invizibilul ca Prezenţă, invizibilul ca Absenţă".

Menţionează astfel o „simptomatologie a invizibilului" *ca Prezenţă* şi manifestă un interes faţă de „concepţia" creştină a invizibilului, în direcţia iconografiei artei creştine occidentale[4] (în particular, *Bunavestire* în arta picturală a Renaşterii şi a Barocului, de la Giotto la Caravaggio), dar observă, totodată, şi arta bizantină a icoanei drept cea care arată invizibilul în specificitatea sa.

Pentru Parret, ce reţine că „dincolo de imagine este un adevăr care dă sens vizibilului", „creştinismul a inventat imaginea locuită de invizibil ca Prezenţă" şi existenţa unei Prezenţe invizibile căreia vizibilul îi este calea de acces.

[4] „Răspunsul creştinismului occidental la chestiunea invizibilului se cristalizează în reprezentările *Buneivestiri* ca eveniment în care invizibilul se încarnează în vizibil, sau Dumnezeu vine în om. Bunavestirea este esenţialmente povestea Încarnării cristice, intrarea lui Dumnezeu în vizibilitate şi în Istorie. Misterul Încarnării este locul prin excelenţă în care arta creştină răspunde chestiunii invizibilului şi situează problema *imaginii* în vizibilitatea sa." (Parret 2006: 219)

H. Parret: ***„Creştinismul oriental şi bizantin aduce un răspuns specific chestiunii statutului imaginii şi valorii sale de autenticitate, altfel zis, relaţiei imaginii cu invizibilul Prezenţei”*** (Parret 2006: 219).

Semiotizarea prezenţei
– semio-estetizarea prezenţei–

H. Parret remarcă o excludere a definiţiei ontologice din definirea semiotică a prezenţei, atât la Hjelmslev, la care *prezenţa* apare ca un indefinibil, cât şi la Greimas/Courtés în al căror *Dictionnaire I/II* se observă o identificare, *în parte*, a prezenţei cu noţiunea *„existenţei semiotice”*; în fond fiind relevată o teorie semiotică în care „prezenţa” apare „ca o determinare atribuită unei măsuri ce o transformă în obiect de înţelegere al subiectului cognitiv” (Parret 2001: 13).

Ca „mod de existenţă semiotică” prezenţa îi apare lui Parret ca „*existenţă actuală*, existenţă *in presentia* de ordin sintagmatic” (Parret 2006: 9). Însă, pe de o parte, arată că, în *Dictionnaire I*, „prezenţa” comportă puternice implicaţii metafizice, care nu sunt, totuşi, recuperate în teoria semiotică, şi, de altă parte, observă că, în *Dictionnaire II*, există două aspecte care sunt de ordinul unei semiotici „tensive”, categoria prezenţei subsumând categoria *coincidenţei*, pentru spaţializare, şi *concomitenţa* pentru temporalizare.

În raport de aceste orientări ce privesc spaţializarea şi temporalizarea, într-un orizont ce încearcă transcenderea dimensiunii strict cognitive, sunt amintiţi Fontanille şi Zilberberg, cei care, introducând „varietăţile enunţiative ale prezenţei”, consideră că, pentru actant, *prezenţa* este înţeleasă ca *uimire*, fiind articulată spaţial ca *aproape* şi sesizată temporalmente ca *actual*; prin urmare, „câmpul de prezenţă apare *modulat* prin diverse combinaţii de absenţă şi de prezenţă, altfel zis prin corelaţii ale *gradienţilor* prezenţei şi absenţei”[5] (Fontanille şi Zilberberg 1998: 95 în Parret 2001: 13).

[5] Gradualitatea prezenţă/absenţă este tratată ca un punct de vedere heterodox faţă de binarizarea structuralismului clasic, şi, totodată, această gradualitate, conform *Dictionnaire II*, se datorează unei faceri *selective* de către un subiect operator într-un program narativ prin operaţia de *focalizare* sau *cadraj* (Parret 2001: 13). Această sugestie din *Dictionnaire II* Parret o vede acordată cu modul de abordare din *Dictionnaire I* în care prezenţa este considerată ca *existenţă actuală* de ordin sintagmatic (Parret 2006: 10).

Astfel, în *Tension et signification*, Fontanille şi Zilberberg merg, după cum subliniază Parret, mai departe decât Greimas şi Courtés în *Dictionnaire I/II,* întrucât „câmpul de prezenţă" este determinat de proprietăţile *vizate* şi *sesizate* prin gradul de *intensitate* al percepţiei; nu avem de a face cu o modulare în sensul unei univocităţi *existenţiale* pe axa virtual/ actual, cât, mai ales, cu o modulare *tensivă* şi *perceptivă*, în sensul unei corelaţii între *densitatea prezenţei* şi *tonicitatea perceptivă*.

Apoi, observând că epistemologia generală a semioticii structurale a marginalizat noţiunea de prezenţă, datorită temerilor şi riscurilor de depăşire a „grilei semiotice" provocate de „puternicele implicaţii metafizice", dar şi faptul că Greimas şi Courtés recunosc că „prezenţa" nu se identifică decât „în parte" cu noţiunea de existenţă semiotică, Parret îşi leagă deschiderea propriului spaţiu de reflexie tocmai de acest „în parte", şi îşi desfăşoară propriul parcurs începând de la reflexia ce constă tocmai în „captarea acestui *surplus*" ce caracterizează prezenţa în „raport de existenţa semiotică în definirea sa ortodoxă" (Parret 2001: 14).

Se urmează, altfel zis, o cale fenomenologică şi o anume estetică care să releve *epifaniile prezenţei*: „fenomenologia prezenţei, estetica sau mai bine zis anestezica evenimentului" (Parret 2001: 14). Însă, se poziţionează faţă de „fenomenologia husserliană" – care, datorită limitelor metodologice intrinseci, realizează constituţia prezenţei începând de la conştiinţa noetică-noematică, în care conştiinţa şi lumea se împletesc –, dar şi faţă de o anume „estetică post-fenomenologică" – care surprinde „prezenţa ca eveniment" ce „bulversează posibilitatea însăşi a unei afinităţi simetrice[6], a unei împletiri fuzioniste a subiectului cu orizontul mundan" –, recunoscând onest că parcursul său a fost punctat anterior de filozofeme la care Kant, Husserl, Merleau-Ponty au meditat semnificativ (Parret 2001: 14). Parti-pris-ul său pune prezenţa în chip intrinsec în raport modalizat cu culoarea, sunetul, savoarea, atingerea, prin aceste abordări de semio-estetică Parret afirmând că mărturiseşte un „imens respect faţă de epifaniile prezenţei" (Parret 2006: 11).

[6] În învăţătura unei „fenomenologii ortodoxe" Parret observă că sensibilul, ca ansamblu de sensibile (*sensibilia*, *aistheta*), se oferă *senzorialităţii*, *senzitivităţii*, *sensibilităţii* în corelaţie deplin simetrică (Parret 2006: 31).

Fenomenologia prezenţei
– prezenţa ca enunţ noematic –

În fenomenologia husserliană Parret surprinde că prezenţa e definită de fapt ca „enunţ noematic" care „se donează" fără profunzimea subiectului, într-o interdefinire a donaţiei şi a intenţionalităţii, şi într-o înţelegere a noezei nu doar ca *senzorialitate* (capacitatea senzorială a celor cinci simţuri), ci şi ca *senzitivitate* (a corpului coordonator al canalelor senzoriale şi sursă de sinestezii) respectiv ca *sensibilitate* a sufletului care transpune noemele prin imaginaţie (prin care noemele se transformă în corelate complexe şi diverse, precum amintirile şi fantasmele).

Dacă subiectul noematic poate fi *traversat* de către fenomenul noematic scăldat în vizibilitatea plină de obiecte percepute ca atare, Parret crede că situaţia se complică în cazul amintirii şi al fantasmei – care, în sensul dominării polului noetic asupra polului noematic, presupun o corelaţie noetico-noematică mai degrabă asimetrică –, pentru că, acolo unde imaginaţia subiectului intervine şi face să apară un surplus de intenţionalitate, se riscă minarea prezenţei fenomenelor, printr-o anumită absenţă, şi ca vizibilul să fie prelucrat prin apariţia unui anumit invizibil.

Pornind de la *intenţionalitate* ca imbricare a conştiinţei şi a lumii, şi urmând distincţiei lui Husserl între *trăirea noetică* şi *corelatul său noematic* în structura noetică-noematică, Parret remarcă faptul că trăirea noetică (intenţională) ascunde în sine un „sens" adesea multiplu şi compus, întrucât sesizarea unui obiect în *acum*-ul său implică deja o anume fixare a privirii asupra obiectului izolat în contextul său, iar conferirea sensului multiplu încorporează funcţia de explicitare, de punere în raport, luările de poziţie ale credinţei, conjecturii, evaluării etc., toate componente ale *trăirii noetice* (Parret 2006: 13).

De aceea, conform lui Parret, este posibil în ceea ce priveşte *corelatul noematic* – ce „nu este perceput niciodată ca atare, ca un existent situat în realitatea spaţială transcendentă", ci este „inserat în fluxul transcendental al trăirii intenţionalităţii complexe şi plurifuncţionale" – ca prin reducţie fenomenologică să se izoleze noema percepţiei pentru a dezvălui toate transformările pe care noema percepţiei le suportă în aşa-zisa „atitudine naturală".

Trebuie consemnat că se distinge *noema percepţiei* ca perceperea obiectului ca atare, ca obiect ce accede la conştiinţă prin percepţie,

atât de obiectul fizic cât şi de reprezentarea sa psihologică: „*caracterul realităţii* emană din acest *nivel nuclear* (*kernschicht*) din care perceperea obiectului ca atare se impune conştiinţei" (Parret 2006: 13).

De altă parte, în sferele mai complexe ale intenţionalităţii, evidente în alte tipuri de trăiri concrete ca amintirea, atenţia şi oricare din trăirile pathemice, Parret observă că nivelul nuclear al perceperii obiectului ar avea mai puţină forţă constitutivă, iar corelatele noematice ar fi, după calităţile trăirii, diferite: „sensul portretului ca noema a amintirii transcende evident de departe nivelul nuclear al perceperii obiectului ca atare"[7].

Nivelele noetice, fiind adesea organizate ierarhic, Parret suprinde faptul că, la Husserl, trăirea noetică este ierarhizată în două moduri care lasă să se vadă axiolologia sa filosofică. „Pe de o parte, nivelul nuclear rămâne nucleul central al oricărui sens: perceperea obiectului ca atare este baza, şi straturile care rezultă din tot felul de modalizări subiective nu sunt decât modificatori suplimentari. Pe de altă parte, conştiinţa însăşi este stratificată: ea combină o sferă inferioară şi o sferă superioară." (Parret 2016: 14)

În ceea ce priveşte noema percepţiei, chiar modificată printr-un mod de actualitate, Parret afirmă că „este *reală* dar nu încarnează decât un tip de *prezenţă*", prezenţa noemei nefiind legată intrinsec în realitatea şi în caracterul său de perceperea obiectului ca atare.

Apoi, sunt referinţe şi la trăiri non-perceptuale, prezente în conştiinţă, care se regăsesc la Husserl, în sensul că poate exista o „trăire vivantă" a unei „prezenţe originare" fără ca această trăire să se datoreze percepţiei unui obiect; „un anumit lucru poate fi „prezent" ca fiind „deja acolo" înainte ca privirea să se întoarcă în direcţia sa, şi poate fi „prezent" de asemenea după ce privirea se întoarce de la acest obiect"[8].

Prezenţa depăşeşte astfel sfera efectivă a percepţiei actuale, universul conştiinţei conferind un *surplus de prezenţă*: „o secţiune

[7] Vorbind de *mutaţii atenţionale*, care marchează *modurile de actualitate* ale noemelor, şi, remarcând antrenarea automată a modificărilor noetice de către concentrarea atenţională, sunt arătate trei predicate care funcţionează într-un mod specific – *realul*, *existentul* şi *actualul* –, şi se indică faptul că noema poate antrena în sensul său realitatea obiectului în modul actualităţii fără ca existenţa sa să fie predicată (Parret 2016: 14).

[8] Parret indică aici fenomenul *protensiei* şi al *retensiei* şi faptul că un obiect care dispare din privire rămâne *prezent* în permanenţa sa.

non-percepută a lumii lucrurilor este *prezentă* (*Vorhandensein*) în conştiinţă" (Parret 2006: 14).

Astfel, se impun conştiinţei şi alte moduri de prezenţă, ce transcend realul şi actualul, şi care sunt tipuri de trăire noetică „ce comportă momente de sens suplimentare ce le expun unui mod de prezenţă existenţială foarte intensă". Parret face trimitere aici la descrierea de către Husserl a modului în care noema este ridicată în sfera *prezentărilor* (Gegenwärtigungen) şi a *prezentificărilor* (Vergegenwärtigungen), mai exact la distingerea a două tipuri de reprezentare operate de acesta: „*prezentările* care nu aduc nici o modificare noemei (prezentările originare în percepţie) şi *prezentificările* care aduc o importantă modificare reproductivă a noemei (amintirea, portretul, semnul sunt cele enumerate de Husserl)" (Parret 2006: 15).

Se reţine în acelaşi timp că, din *prezentare* şi *prezentificare*, rezultă o diferenţă calitativă a prezenţei noemelor, ce impresionează trăirea noetică prin intensitatea sa specifică şi variabilă, întrucât, pentru Husserl, „o amintire este mai „prezentă" decât o simplă percepere a obiectului", sau „un portret încă mai mult fiindcă iconizarea este o modificare „prezentificatoare" suplimentară a amintirii".

„Puternica *semiotizare* a noemei conduce la o mai mare calitate a prezenţei, într-o sferă în care tripla (*real*, *existent*, *actual*) a pierdut întreaga putere" – precizează Parret, care exprimă, ca o concluzie a schiţei sale privitoare la concepţia fenomenologică husserliană a prezenţei, trei constatări.

Prima se referă la faptul că fenomenologia husserliană comportă o axiologie, explicitată astfel: perceperea obiectului ca formă la nivelul nuclear al sensului, şi judecata precum şi voliţia constituie sfera superioară a vieţii spiritului; ceea ce face ca fenomenologia să fie, înainte de toate, o fenomenologie *a percepţiei*. A doua este legată de faptul că la Husserl *„prezența este o chestiune de calitate și de grad"*, şi, în cele din urmă, faptul că *prezența poartă adesea marca temporală*: „este cazul sesizării retensionale şi protensionale, şi acela al prezentificării amintirii și a portretului" (Parret: 18).

Fenomenologia husserliană este evidenţiată, însă, în siajul afinităţii gândirii şi prezenţei şi al situării prezenţei ca filosofemă prin excelenţă, şi ca o onestă reflexie asupra rolului *prezenței* și *absenței* în viaţa conştientă a subiectului, în sensul că *prezența*, *prezentările* şi *prezentificările* sale sunt considerate *forme originare* ale vieţii conştiente;

în atare perspectivă, absenţa nu poate fi văzută decât ca o *prezenţă absentă*, ca o modificare a unei prezentări sau a unei prezentificări.

Altfel zis prezenţa este întotdeauna hrănită de o absenţă, fapt demonstrat, crede Parret, de două moduri de *absentificare* ale prezenţei. Primul mod este cel în care absentificarea constă în îndepărtarea de percepţia obiectului, precum în mecanismele de *întunecare* şi *neutralizare*; „întunecarea este efectul modalizării erotice, neutralizarea este efectul de-modalizării epistemice[9]", iar aceste mecanisme „traversând fluxul de trăire, duc la sinteze complexe şi originale" (Parret 2006: 16).

De la analiza a ceea ce fenomenologia califică drept „trăire" se edifică un al doilea mod de „absentificare a prezenţei", considerat mai global, interogând asupra ce este fenomenologic într-o *trăire* când o prezentificare se realizează, sau când este un fapt de trăire o prezentificare precum amintirea, fantasma, visul, halucinaţia.

Astfel, Parret constată că *a trăi*, pentru Husserl, este ceea ce eu simt, ceea ce eu fac în acest timp prezent fundamental, în acest moment al *Prezentului vivant* (Lebendige Gegenwart), într-o continuitate a vieţii ce constă în emergenţa fără scop a acestor momente de „acum vivant", în care „trecutul nu e mort" iar „viitorul nu e nenăscut", în care „trecutul este reţinut" şi „viitorul este proiectat" în momentul însuşi al Prezentului vivant.

Se precizează, cu toate acestea, că nu este stingherită reorientarea vieţii şi că fiecare moment al Prezentului vivant rescrie istoria subiectului într-o nouă perspectivă, în aşa fel încât „esenţa prezentificării constă în posibilitatea de a relua absentul într-un mod modificat pe scena pe care întreaga viaţă se execută, scena Prezentului vivant"; în atare sens, „prezentul", „trecutul", „viitorul" „nu sunt decât indici de modificare, proprii fiecărui tip de prezentificare, prin care absentul este făcut prezent" (Parret 2006: 17).

[9] Pentru Parret, modalizarea epistemică explică *neutralizarea*: „Valoarea doxativă a judecăţii, a credinţei, a convingerii tinde să fie neutralizată. Poziţia credinţei implică faptul că trăirea neutralizează modalitatea *doxativă* pentru a o transforma în modalitate *thetică*. Intensitatea trăirii se diminuează pentru că *doxa* credinţei e transformată în *teză*. Este adevărat că neutralizarea nu reuşeşte niciodată total: în orice caracter tetic se disimulează încă modalitatea doxativă, constată Husserl. Astfel că certitudinea este în fapt o atitudine tetică care disimulează rău originea sa, mai ales credinţa ca origine doxativă. Actul obiectivării este o sinteză care exemplifică mecanismul neutralizării." (Parret 2006: 16).

Parret arată că, în explicarea acestei „puneri în scenă" a absenţei, Husserl se orientează, în primul rând, asupra cazului paradigmatic al formei de viaţă originale a *prezentării*, în care subiectul este chip originar prezent în lume prin percepţiile sale fără nici o modificare, numai că această gamă de prezentificări nu poate fi redusă la prezentări, aşa cum se întâmplă în teoria cognitivistă în care un corelat noematic este redus la o imagine sau la o simplă reprezentare mentală. Din această cauză Parret crede că Husserl susţine nu numai că diversitatea de trăiri nu se lasă captată de către această situaţie paradigmatică în care perceperea obiectului este „prezentă" în subiect, ci afirmă şi „existenţa unei vieţi intenţionale a conştiinţei dincolo de această prezenţă prezentativă a perceperii obiectului".

E vorba aici de o distincţie între viaţa intenţională a conştiinţei şi această prezenţă prezentativă a obiectului perceput, dar şi de un interes al subiectivităţii umane faţă de *prezentificarea absentului*, a cărei mărturie este vivacitatea anumitor amintiri, ceea ce conduce la problema modului aşezării în situaţia prezentificantă originară, la situarea în *acum*-ul *Prezentului vivant*: „Prezentificarea este, într-un sens, nimic altceva decât o realizare „modificată" a unei prezentări. Într-o prezentificare, subiectul reproduce o prezenţă originară asupra modului *ca şi*: *ca şi* eu re-văd prezenţa prezentativă a originii. A realiza o amintire, este a retrăi o prezentare în care subiectul este dedublat între un subiect care prezentifică şi un subiect reprodus în această prezentificare" (Parret 2006: 17).

Această subiectivitate dedublată, gândită de Husserl, Parret o regăseşte printre paginile „cele mai enigmatice" ale operei acestuia, ca o dedublare în trăirea însăşi ce face ca „atunci când există prezentificare să existe întotdeauna şi o ruptură, o cezură în imediatitatea trăirii" (Parret 2006: 18).

Deşi nu există vreodată o identitate completă între subiectul prezentifiant şi subiectul reprodus, în cazul amintirii, Parret găseşte că această cezură logică prealabilă rezultă totuşi într-o sinteză trăită.

Parret abordează şi cazul *fanteziei* – caz în care diferenţierea între *subiectul prezentifiant* şi *subiectul reprodus* nu conduce la nici o sinteză, trăirea noemei fantasmatice fiind traversată de o alteritate care nu se lasă recuperată –, indicând analiza husserliană a „noemei fantasmatice" ce demonstrează subtila relaţie, asimetrică, între absenţă şi prezenţă.

Arată astfel că, pentru Husserl – care a făcut eforturi serioase pentru ca *fantezia* să se vadă ca o formă de viaţă înrădăcinată într-o oarecare absenţă, o absenţă prezentă –, nu există un posibil amalgam între fantezie şi experienţa „reală"; „noema fantasmatică" este determinată ca radical diferită de noema în care nivelul nuclear este perceperea obiectului ca atare, iar trăirea noetică a „prezenţei" noemei fantasmatice rupe cu idealul unui sens organizat şi ierarhizat în jurul nucleului marcat prin *tripla* (real, existent, actual) (Parret 2006: 18).

Prezenţa „noemei fantasmatice" este, aşadar, o prezenţă hrănită din absenţă, iar *subiectul fantasmant* este dedublat în aşa fel încât, în fantezie, „nu se poate realiza nici o sinteză între subiectul care trăieşte şi execută fantezia şi subiectul în reproducere fantasmatică"[10].

Prezenţa este neîndoielnic o chestiune de calitate şi de grad, afirmă Parret, observând multiplele prezenţe ale prezenţei în disocierea prezenţei de *tripla* (real, existent, actual) şi proliferarea prezenţei conform multiplelor interese intenţionale ale conştiinţei.

Pe de altă parte, la Merleau-Ponty, este remarcată o filozofie ce transpune exemplar o moştenire filozofică husserliană. Însă, deşi Husserl insistă asupra prezenţei ca efect al structurii noetico-noematice dominată în întregime de intenţionalitatea care leagă subiectul de lume şi lumea de subiect, iar Merleau-Ponty îi urmează acestuia – în sensul că face din lume, înainte de toate, o „lume percepută", şi susţine că teoria corpului este deja o teorie a percepţiei, ipostaziind perceperea obiectului ca un nivel nuclear cu totul

[10] În analiza naturii relaţiei între subiectul dedublat şi noema fantasmatică sau, mai larg, *ficţională*, sunt introduse trei elemente descriptive: funcţionarea mecanismului de *neutralizare*, *irealitatea* (implicată de prezenţa noemei fantasmatice) şi *indispoziţia* (consecinţa imposibilei identificări între subiectul fantasmant şi subiectul fantasmat, opacitatea identitară a intenţionalităţii fantasmante, lasă subiectul într-o indispoziţie disforică) (Parret 2006: 19). Legat de acest al treilea element se aduce în atenţie faptul că interesul subiectului fantasmant pentru noemele fantasmatice sau ficţionale nu este un interes existenţial dar, deşi subiectul fantasmant nu e indiferent (în timpul lecturii unui roman, în timpul asistării la un spectacol), se implică totuşi o trăire ineficace care nu are efecte practice, asumpţia personală a unei trăiri eficace lipsind totalmente din actul fantasmant. În acest fel, „prezenţa unei fantasme este o prezenţă *traumatizantă* şi în acelaşi timp *catartică*. Este afectat şi traumatizat dar efectul asupra subiectului va fi mai mult catartic pentru că se află „în securitate": nu este obligat să asume trăirea" (Parret 2006: 19).

noematic –, totuşi, Parret surprinde că, în *Le visible et l'invisible*, cursul fenomenologic evoluează mai ales cu privire la structura noetico-noematică.

Astfel, dacă pentru Husserl lumea este înainte de toate o lume vizibilă şi noeza o privire – relaţia noetico-noematică comportând o distanţă internă care vorbeşte despre *conjuncţia* dintre noeză şi noemă mai mult decât de *confuzia* lor –, Merleau-Ponty, în *Le visible et l'invisible*, nu doar critică „credinţa perceptivă", ci reformulează radical structura noetico-noematică, în sensul că nu *intenţionalitatea* este cea care face conjuncte noeza şi noema, ci *trupul (chair) participativ* este cel care le *confundă* – *confuzie noetico-noematică* numită de Merleau-Ponty *împletire* sau *chiasm* (Parret 2006: 20).

Parret consideră că această glisare a conjuncţiei noetico-noematice către confuzie, împletire, chiasm, este făcută posibilă printr-o inversare a ierarhiei sensului, adică de la vizibil la tangibil, din punct de vedere noematic, şi de la privire la mângâiere, de la vedere la atingere, din punct de vedere noetic (Parret 2006: 21). La Merleau-Ponty *privirea atinge*, înveleşte, palpează şi cunună lucrurile vizibile, precizează Parret.

Este vorba, aşadar, de „împletiri între corpul meu vizibil şi cuprins în marele spectacol al lumii, şi corpul meu văzător, sub semnul *Sensibilului în sine* pe care îl numim *trup (chair)*", şi de o reversibilitate ce, în fond, „*confundă* noeza şi noema în sublimarea *trupului* (*chair*)"[11].

[11] Parret îl evocă pe Landowski care arată în mod adecvat această posibilă confuzie şi imanentismul: „De fapt, regimul de prezenţă în „lumea pe care o trăim" comandă *regimul de sens* după care, pentru un subiect, lumea poate să semnifice. Dar invers, lumea-obiect este ea însăşi o lume sensibilă în care *modul de prezenţă* în raport cu noi condiţionează maniera în care noi trăim, şi deci nivelul de disponibilitate faţă de ea ca loc de emergenţă potenţială a unui sens. Analiza „formelor de viaţă" pe care le adoptă subiecţii, altfel zis, în definitiv, explicaţia regimurilor lor de prezenţă în lume, nu este deci separabilă de o analiză purtată corelativ asupra proprietăţilor de ordin estetic imanente *obiectelor* (discurs, imagini, fiinţe animate şi lucruri)" (Landowski 2004: 189). Landowski distinge, după Parret, mai multe modalităţi de prezenţă: „simpla incluziune empirică a obiectului în spaţiu-timpul observatorului, sau cum s-ar zice savant în câmpul său de prezenţă… La extrema opusă, *prezenţa însăşi* a lucrurilor, prezenţa lor sensibilă şi imediată, nu poate fi trăită decât ca o pură tautologie: în absenţa oricărei modulaţii, toropeala unei prezenţe greoaie şi mute, aceea a unui corp închis asupra lui însuşi şi care nu simte decât propriile picioare, sau aceea a unui

Dar Parret atrage totodată atenţia că noţiunea de „trup" (*chair*), la Merleau-Ponty este pasibilă de a fi imanentistă pentru că „*tensiunea intenţională* dispare total din sfera carnală: Prezenţa este imanentă în Trup (*chair*)". Mai mult, dacă „această radicalizare se înscrie într-un anumit mod în logica husserliană, se ajunge, în acest sfârşit de parcurs fenomenologic, la o cotitură problematică: Prezenţa imanentă, în care toată tensiunea a dispărut, nu deschide nici un spaţiu de emergenţă *Existenţei*, provocării *evenimentului"* (Parret 2006: 21).

Estetica evenimentului
– anestezica evenimentului –

Faptul că fenomenologia pare neputincioasă să „capteze matricea secretă a sensibilului", anume „alteritatea radicală a prezenţei încarnată în *Existenţa* evenimentului, este raţiunea pentru care, conform lui Parret, se impune *estetica evenimentului*[12] şi se revocă *fenomenologia prezenţei"* (Parret 2001: 25).

Astfel, referindu-se la scrutarea muntelui Saint-Victoire de către Cézanne, Parret constată că acest peisaj nu e un motiv realist sau o simplă organizare de forme, cât o calitate a cromatismului, un „timbru colorat". Aşadar muntele Saint-Victoire, încetând de a fi un obiect al vederii, devine un *eveniment* în câmpul vizual. „Controlul formelor încetează de a mai fi o preocupare, iar culoarea capătă/preia prezenţa asupra formei – se vorbeşte de punerea sa sub dependenţa unei *materii*" (Parret 2001: 26).

---

corp totalmente prizonier obiectului: stare de ordine cataleptică sau hipnotică, dar care, în ambele cazuri, echivalează cu o moarte trăită, aceea a sensului, şi prin urmare (mai puţin simbolică) a subiectului însuşi ca fiinţă-în-lume. Între cele două extreme, pentru ca ceea ce ia loc în „câmpul" perceptiv să poată în sfârşit să dea loc unei *prezenţe vii* făcând efectiv sens (sau imagine), trebuie ca de o manieră sau alta corpul să se afle estezic pus în mişcare. Şi acest lucru nu este posibil decât prin jocul de anumit raport între elementele modulate de modul muzical: *prezenţa sensului*, hotărât, nu poate fi decât o prezenţă dansată (Landowski 2004: 194-195). Parret găseşte că *„prezenţa sensului ca prezenţă dansată"* este foarte preţioasă euristic (Parret 2006: 21).

[12] Acesta crede că înrădăcinarea esteziei în armătura inconştientă a dorinţei încă este o prejudecată a filosofiei occidentale, şi conchide că nici pragmatica lingvistică nici psihanaliza nu fac dreptate prezenţei înaintea sensibilului. În consecinţă convine la o deschidere către calitatea *evenimentului* şi la o suportare a ocurenţei fără medierea protectoare a contextului lingvistic sau psihanalitic (Parret 2006: 22).

Prin urmare, forma nu mai este cea care are întâietate în captarea unui eveniment, ci *materia* e cea care semnifică *prezența* – „astfel, prezența-materie este *păgână* prin aceea că nu expune nici mesaj nici semnificație" (Parret 2006: 22); materia fără formă, materia informă e cea care se impune în *eveniment*, deși, după cum observă Parret, e dificil să se conceapă o materie fără formă, fiindcă, de regulă, „întreaga estetică este întotdeauna și necesarmente o estetică a formei". Altfel zis, „forma este scenariul frumuseții", „formele „prezentând", sunt prezentificări". Dar prezența nu este nici prezentarea nici prezentificarea, afirmă Parret, care vede că, din negoțul spiritului cu sensibilul, se generează spontan forme în raport cu care materia nu e complice.

„Estetica, cea kantiană – estetica gustului, estetica frumosului și alte categorii estetice minore, ca grațiosul, elegantul – nu sesizează stadiul materiei pentru că sentimentul face ecou formei, se alipește formei. Hegel nu zice altceva. Dimpotrivă, când există prezență, reflexia suspendă lucrarea spiritului. Când evenimentul *are loc*, e o cezură în spațiu-timp. Și evenimentul întronat *dă loc*, în ocazie și în nuanță, culorii, tonului, timbrului, gustului. Astfel culoarea, tonul, timbrul și gustul încearcă să *redea prezentul,* sunt *prezența însăși*. Nu *Gegenwärtigkeit*, întreținerea fiindului-subzistent, cât *Anwesen*, donația/oferirea care eliberează prezența" (Parret 2006: 23).

Paret crede că afinitatea formei și a sentimentului în estetica kantiană prefigurează, într-un sens, afinitatea între trăirea subiectului preconceptual (schițele de mișcare și dispoziții sentimentale) și „proza lumii" la Merleau-Ponty; cu alte cuvinte, o complicitate și o afinitate a formei, a spiritului și a spațiu-timpului cu sentimentul, de la Kant la Merleau-Ponty: „o armonie prestabilită debușând pe o imensă teleologie „naturală" – toată aceasta, cauza ipostazei formelor" (Parret 2006: 23).

Parret se întreabă dacă epistemologia kantiană a *prezentificării (Darstellung)* se revelează adecvat ca sesizare teoretică a prezenței, dacă se poate sesiza prezența în *prezentificare* sau se poate avea credință în *prezentificare*; dacă prezența nu este reprezentabilă *(Vorstellung)* poate fi însă prezentifiabilă?

Față de aceste interogări, vizavi de teoria kantiană a *prezentificării*, Parret formulează două concluzii. Mai întâi, arată că există tipuri de prezentificări specifice, conform diferitelor tipuri de

interese ale raţiunii, de care Kant este conştient (există o prăpastie între domeniile judecăţii în vederea cunoaşterii şi judecăţile estetice sau aprecierile frumosului, cu prezentificările lor corespondente). Şi apoi afirmă că teoria kantiană a *prezentificării* nu este deloc o teorie a *prezenţei*, întrucât această însoţire a intuiţiei şi conceptului, a cazului cu regula, a sensibilului cu cognitivul, deşi ţine cont de specificitatea domeniului, nu are nici un impact asupra *alterităţii prezenţei* ca origine a prezentificărilor. Conchide că nu există filozofie kantiană a prezenţei, întoarcerea la prezentificare *(Darstellung)* nefiind decât o euristică negativă (Parret 2006: 25).

Cu toate acestea, este semnalată şi o insulă în care sunt anunţate despărţirea de forme şi întronizarea *fără-formei*, anume lucrarea *sublimului*, începând de la care punerea în forme este excedată: *„Sublimul, pentru Kant, „prezintă ceea ce este neprezentabil": sublimul nu prezintă nimic, căci el este Prezenţă. Există*-ul sublim ar fi astfel lipsa voinţei, limbajului, dorinţei. *Există*-ul sublim sau păgân ar fi peisaj pustiu, domeniu al anesteziculuievenimentului*"* (Parret 2006: 25).

Parret, care în *semiotica atingerii* „disipă iluzia consistenţei formelor", arată că, la Kant – care în „Analitica frumosului" deja dezvoltă o teză care anunţă ce este „anestezicul evenimentului" –, se cere un dezinteres faţă de aprecierea frumosului ca simţire estetică a sensibilelor (*aistheta*), întrucât există o *héautonomie* a facultăţii de judecată a frumosului, o independenţă privitoare la pasiunea voinţei, dorinţei şi intrigilor sale; ceea ce indică o recuzare a dorinţei din frumuseţe dar şi faptul că „dacă se trece de la frumos la sublim, *héautonomia* devine mai presantă", iar „estetica frumosului se transformă într-o veritabilă „anestezică" a evenimentului" (Parret 2006: 25).

Pe de altă parte, facultatea dorinţei, care se exercită exemplar în *prezentificare* nu are nici o putere asupra *prezenţei*, în sensul că „dorinţa ignoră prezenţa şi nu cunoaşte decât destinaţia parcursului narativ şi intriga manipulantă a povestirii dar fără dictarea evenimentului" (Parret 2006: 26).

Faţă de „Analitica sublimului" este evocat Lyotard, ca unul care o exaltă în timp ce trimite impozanta epistemologie kantiană a prezentificării în purgatoriu; perspectiva lyotardiană (în *Le différend*, *La chambre sourde* şi *La confession d'Augustin*) asertează propriu-zis Prezenţa într-un mod din ce în ce mai golit de prezentificările sale (Parret 2006: 26).

Parret subliniază de altfel că Lyotard nu este simplu împotriva diferenței ontologice ființă/ fiind, prezență/ prezent – pe care Heidegger o văzuse ca salvare a reducției ființei la fiind și a prezenței la prezent –, ci încercă să distrugă această poziție metafizică printr-o concepție a *existenței*[13] ce este (în *Le différend*) „o formidabilă mașină de război împotriva înlănțuirii metafizice". Astfel, „diferendul" lyotardian, ca filosofemă ce devine obsesivă în operele postume (*La chambre sourde* și *La confession d'Augustin*), nu este numai un diferend între fraze și regimuri de fraze[14], între prezentificări, ci este mai ales un diferend între prezentificări și prezență (Parret 2006: 27).

„Aptitudinea prezenței"

H. Parret observă că Lyotard numește „*aptitudinea* la prezență" *suflet* (*anima*); anima, ca „grad zero al spiritului", fiind în fond acest nivel zero *atins/pipăit* prin prezență. Dacă în mod obișnuit se vede sufletul ca ceea ce animă lucrarea, trebuie înțeles că animația lucrării este cea a unei *anima minima* și că nu există dialectică sau vitalism în așa zisa animație – remarcă Parret, care susține că „*anima minima* este fără spirit, fără dorință, fără subiect, împotriva lui *animus* care, în fiecare moment, reinstaurează strategiile sale de recuperare" (Parret 2006: 29).

---

[13] Comentând ce este exact Prezența în *Le différend*, Parret afirmă că Prezența sau Existența nu este întotdeauna radical detașată de posibilitatea însăși a unei prezentificări. „*Existența*, marcă a prezentificărilor într-o frază sau între regimuri de fraze, indică mai mult jocul indecidabil de universuri și regimuri de fraze, imposibilitatea radicală a unui metalimbaj, a unui principiu dialectizant, fie el Dumnezeu sau dorința, sau nu importă care poveste legitimantă. Există faptul ocurențelor, faptul că ființele sosesc în multiplicitatea lor, că frazele ofensează fraze, că nimic nu poate fi anticipat, nici interzis, că nici lumea nici subiectul nu pot fi situați sub relația transcendenței. Ipostază a *prezentificării* întotdeauna, multiplicitate și proliferare de prezentificări pe de o parte, și refularea prezenței pe de alta. *Existența*, în *Le différend*, este buchetul înglobant de prezentificări, fără Prezența evenimentului" (Parret 2006: 26).

[14] Parret arată că în interiorul universului de fraze există la Lyotard o eterogenitate a elementelor de sens, numai că aceste elemente eterogene sunt toate *imanente* universului prezentat de către fraza care îl declară, iar *prezentificarea*, ca și la Kant, nu este decât un pontaj între elemente eterogene ale unui univers sau în universuri eteroclite de fraze. Diferendul marchează jocul universurilor eteroclite de fraze (Parret 2006: 26).

Nu trebuie însă să ne lăsăm tentaţi de vicleşugul (kantian) dresării lui *anima* de către *animus* spre a ajunge „să considerăm apelul la prezenţă ca apel la o Lege, realizând astfel trecerea de la anestezic la etic", aşa cum a fost tentat Kant de această trecere, „de această punte (Brücke) care restaurează arhitectonica raţiunii şi dresează sălbăticia lui *anima*".

„Această trecere de la păgânul sacru la sfânt, de la entuziasm la respect ar fi o dură lovitură pentru Prezenţă. Aceasta ar fi tăgăduirea prezenţei ca posibilitate de dezlănţuire de forme şi de deschematizare a lumii. Sentimentul anestezic evită capcanele sfinţeniei şi respectului. Anestezicul este astfel exodul esteticului, aşa cum prezenţa este exodul sensibilului" (Parret 2006: 28).

Aşadar, „*anima*, dincoace de orice subiectivitate, este reflexia imediată a evenimentului, suflet fără faţă şi fără nume. Anima nu este nici dorinţă, nici carne, nici viaţă – acestea ar fi încă o concedere fenomenologiei" (Parret 2001: 33). Anima nu există decât ca *forţă*, „nu aparţine spaţiu-timpului reprezentării, nu se reprezintă în cuvinte", „nu este „prezentă" decât ca naştere permanentă", este aservită lui *aistheton* care „este un eveniment, o operă, o „nuanţă"". „Astfel că un sunet, o culoare, o nuanţă *lucrează*, luptă să facă urmă în audibil şi vizibil, într-un gest care excede audibilul şi vizibilul, gestul Prezenţei" (Parret 2006: 29). E vorba de un gest care excede sensibilul, excedare ce e deja audibil, vizibil, de o prezenţă ce survine ca un eveniment şi de opera „născută din această *lucrare* ce este prezenţă, materie".

În acelaşi timp *anima* este durere, angoasă, de aceea este asemănată cu o femeie care naşte, şi care, în travaliul şi lupta sa, „deschide calea prin care poate să ajungă ceea ce nu este încă ajuns". Pentru Lyotard de altfel sensibilitatea deschide corpul către o lucrare care nu este o experienţă cât o tristeţe, o mâhnire; corpul şi ce intră prin cele cinci porţi „nu este numai senzaţie, *aisthesis*, ci este de asemenea angoasa de a fi pătruns"[15] (Parret 2006: 30).

[15] Parret trimite la *Confesiunile Fericitului Augustin* (după Lyotard) ce evocă strigătul de mâhnire al lui *anima* în vertiginoasa vizită a Prezenţei. „Sufletul supus Prezenţei este *dissensio*, *dissipatio*, *distentio*, langoare. *Eu*-l supus acţiunii, evenimentului, Prezenţei explodează fără urmă (Lyotard 1998: 56-57). Anima este lâncezeală, moliciune „dispoziţia către *la ce bun*, distensie, lasă să meargă, întindere" (Lyotard 1998: 36), zdrobire, scindare prin lovitura întâlnirii cu Prezenţa. Langoare,

Se indică, de asemenea, faptul că Lyotard se rupe radical de ceea ce încă mai era husserlian în fenomenologia percepţiei merleau-pontiană, punând deci în chestiune nu numai poziţia fenomenologică privitoare la lume şi la substanţă, dar şi pe cea care priveşte subiectivitatea şi viaţa.

Merleau-Ponty, descriind percepţia, argumentează profunda omogenitate a simţirii şi a simţitului, co-apartenenţa sufletului şi a sensibilului la aceeaşi lume, aşadar, argumentează „afinitatea, complicitatea subiectului prezent în prezenţa lumii, tranzitivitatea imediată şi prereflexivă în chiasmul ontologic, insesizabilă, în care sensibilul simţit se mulează în sensibilul simţitor" (Parret 2001: 33).

De fapt, reflexivitatea sensibilului la Merleau-Ponty trimite către o proximitate între văzător şi vizibil dar nu şi către o fuziune. Parret crede însă că această proximitate nu tinde către o radicală fuziune, pentru că, la Merleau-Ponty, corpurile şi lucrurile aparţin unui fond comun, numit „*corpul invizibil al lumii*", care se sustrage oricărui efort de reprezentare sau prezentificare prin gândirea raţionantă, dar care „se arată" exemplar în arta picturală (Parret 2001: 42). Despre acest „fond comun de invizibilitate" – cu absenţa sa abisală dar productivă, la care participă întreg vizibilul, atât corpurile cât şi lucrurile – Parret crede că stinghereşte fuziunea sensibilului şi a nediferenţiatului ontologic.

Totodată, acest invizibil, la Merleau-Ponty, nu este unul absolut şi nici unul care nu are de-a face cu vizibilul, ci este un invizibil al acestei lumi, este „cel care locuieşte, susţine şi redă vizibilul, posibilitatea sa interioară şi proprie, Fiinţa acestui fiind" (Parret 2001: 42).

Dimensiunea invizibilului, ce dobândeşte adesea o conotaţie heideggeriană şi o tendinţă de ontologizare la Merleau-Ponty, este criticată de Parret, care califică drept penibil şi puternic speculativ

---

energie a stagnării, o anumită linişte de sine faţă de sine, deşi blazonul corpului lui *anima*, într-o ameţitoare exaltare senzuală, suportând delicioasele suplicii ale unei întâlniri cu Prezenţa, este sublim transportat (Lyotard 1998: 43). Prezenţa răpeşte, violează. *Anima* cu toate acestea se străduieşte să-şi adune risipirea, în aşteptarea vizitei Prezenţei, porţile sale corporale [fiind] larg deschise. Nici o ontologie nici o fenomenologie nu se sesizează vreodată în ceea ce este sentimentul de a avea blazonul ars de către Prezenţa non-prezentabilă pentru că excede lumea fenomenelor" (Parret 2006: 30).

modul în care invizibilul este evocat de către acesta în *Notes de travail*. Admite însă că, dincolo de efortul uneori confuz şi derutant, Merleau-Ponty îşi asumă elaborarea unei filosofii a genezei însăşi a vizibilităţii, din care reiese că invizibilul, ca origine a vizibilului, aderă adesea la suprafaţa vizibilului; arată astfel că fenomenologia ultimă a lui Merleau-Ponty culminează într-o metafizică a absenţei ca fundament al reflexivităţii sensibilului (Parret 2001: 43).

O lungă şi fructuoasă linie de gândire de la Aristotel la Merleau-Ponty învaţă că *a vedea* nu se gândeşte şi nu se probează decât în experienţa lui *a atinge* – surprinde Parret, care îşi sprijină aserţiunea pe un citat din *Le visibile et l'invisible* în care Merleau-Ponty arată că între vizibil şi tangibil nu există nici o confundare şi nici o suprapoziţionare, deşi există o *încălcare* a vizibilului şi a tangibilului (Parret 2006: 36). Pentru a arăta cum se gândeşte *încălcarea* lui a vedea şi a atinge, în sensul unei mai bune înţelegeri a modului cum tratează problema Merleau-Ponty, Parret evocă punctul de vedere husserlian asupra chestiunii.

Parret crede că Merleau-Ponty, vorbind de o reflexivitate a corpului, în sensul că el se „atinge atingând" şi „vede văzând", încearcă o apropiere între a vedea şi a atinge, ce se pretează fiecare la o *cvasi-reflexivitate*, care, însă, este în contradicţie cu Husserl, care opune sfera vizibilului şi sfera tactilului în mod radical.

Punctul de vedere al despărţirii de analiza husserliană a *atingerii* este studiul fenomenologic al constituirii realităţii psihice trecând prin „corpul propriu", susţine Parret, care relevă distincţia absolut esenţială între „corpul material"*(korper)* şi „corpul propriu" sau corporeitatea/trupul de carne *(Leib)* care „este partea ce ia parte ca organ de percepţie al subiectului experienţei" (Parret 2001: 45).

De fapt, din perspectivă husserliană, în domeniul tactil avem două obiecte – *obiectul exterior*, care se constituie într-un mod tactil, şi *corpul propriu* care se constituie prin acelaşi mod tactil –, într-o *dublă aprehensiune*: aceeaşi senzaţie de atingere este aprehendată atât ca trăsătură caracteristică a obiectului „exterior" cât şi ca senzaţie de obiectul-corp propriu.

Această dublă aprehensiune nu este valabilă şi în cazul ochiului şi al urechii, al văzului şi auzului, fiindcă între cele cinci simţuri, doar atingerea, consemnează Parret, are acest privilegiu de a întâlni întotdeauna şi direct corpul propriu (Parret 2001: 47).

La Husserl constituirea „corpului propriu este realizată într-un mod dublu, pe de o parte este un lucru fizic, „materie", ce are proprietăţile reale şi materiale de genul: culoare, netezime, duritate, căldură etc., şi, pe de altă parte, se află în el şi se resimte „asupra" lui şi „în" el „căldura dosului mâinii", „răceala picioarelor" etc.; „evenimentul somatic" dat de faptul că, spre exemplu, în mişcarea degetelor, senzaţiile mişcării se întind asupra întregii suprafeţe a degetelor într-un complex de senzaţii în care există o consistenţă sensibilă localizată în interiorul spaţiului digital, este asimilat de Parret, într-o terminologie semiotică, cu un eveniment *interoceptiv* sau *proprioceptiv*, ce nu este legat de corpul fizic, ci de „corpul propriu" (Parret 2001: 46). Se menţionează că aceste evenimente, ca efecte ale contactului, funcţionează şi după ce contactul este întrerupt.

Aşadar, corpul propriu nu se poate constitui, conform lui Husserl, decât în atingere şi în tot ceea ce se află localizat prin senzaţia de atingere, precum e cazul cu caldul, recele, durerea etc., ceea ce, într-o interesantă concluzie a lui Parret asupra acestei perspective fenomenologice, înseamnă că „fără atingere nu este corp propriu, nici senzaţie *interoceptivă* sau *proprioceptivă*" (Parret 2001: 47).

Observând miza şi consecinţele teoretice ale unei atare constatări, ce face din *corpul propriu* centrul de orientare a *ego*-ului, punctul zero al tuturor orientărilor, suportul mişcării libere şi organul voirii, Parret precizează, pe de o parte, că acest entuziasm al lui Husserl privitor la atingere nu este nou în istoria filozofiei, întrucât a fost precedat de Aristotel[16], chiar dacă, la acesta din urmă, ipostaza atingerii are altă raţiune, şi, pe de altă parte, constată că, finalmente, există o mare continuitate de interes între psihologia stagiritului şi fenomenologia husserliană a *atingerii* (Parret 2001: 48).

[16] Referitor la Aristotel este amintit *De anima*, din care se iveşte faptul că omul este, înainte de toate, o *fiinţă tactilă*, dar şi faptul că excelenţa acestei atingeri/tactilităţi umane nu este dată de extrema sensibilitate a mâinii cât de faptul că trupul/carne întreg este *organul tact*(il); cristalizarea sensibilităţii generale a acestui trup/carne este limba, ce, în ceea ce priveşte atingerea, este mai reprezentativă decât atingerea manuală. Concepţia stagirită asupra atingerii ca *sens intern,* tendinţa identificării atingerii cu sensibilitatea generală a cărnii coordonată din interiorul corpului uman, Parret o vede ca pe o frumoasă descoperire filosofică, fiindcă răspunsul la întrebarea „cu ce se atinge?" riscă să se lovească de aporii dacă se situează în corp organul propriu atingerii.

Parret evocă şi trei *moduri de prezenţă* la Husserl în orizontul unei triple instanţe temporale imanente conştiinţei intime sau interne a subiectului, în sensul existenţei unui prezent al trecutului de care sunt conştient prin *memorie*, un prezent al prezentului ca *atenţie* şi un prezent al viitorului faţă de care conştiinţa este în *aşteptare*. Astfel, *memoria*, *atenţia* şi *aşteptarea* sunt cele trei moduri conform cărora un obiect este prezent în conştiinţă (Parret 2001: 69).

Tripla instanţă temporală (prezenţe ale trecutului, ale prezentului, ale viitorului) Parret susţine că nu este decât ecoul sau simptomul Prezentului divin pe care Augustin l-ar fi moştenit de la Plotin, cel care pune problema căderii în timp şi a modului în care timpul poate să reproducă în ordinea lumii eternitatea divină[17] (Parret 2001: 70).

---

[17] Vizavi de o „calitate infinitezimală" a prezenţei, Parret observă că prezenţa este *permanentă* întrucât urmează lui *Acum*, dar prezenţa nu este permanenţă a unei *infinităţi* spaţializate, ci este „scandarea unei suite neîntrerupte de *instant*-uri, un *flash* orientat de *acum-uri* ce se nasc şi mor într-o viteză fulgurantă", care face ca „acum-ul să fie insesizabil pentru că întotdeauna s-a pierdut în momentul naşterii sale". Astfel, după cum arată Parret, nu avem aici prezenţa ca durată eternă cât ca o serie neîntreruptă de instant-uri infinitezimale ce subîntind două perspective psihologice distincte şi concurenţiale: una care ia durata ca un flux al timpului conştiinţei chiar ca subiectivitate, şi a doua care ia *momentul*, *acum*-ul ca suport generator al prezenţei, şi care face ca *Acum* să fie un *instant infinitezimal* (Parret 2001: 83). Legat de calitatea acestui „instant infinitezimal", ce oferă relief prezenţei, Parret crede că se impun două chestiuni. Cea dintâi este legată de modul de circumscriere a acestui *instant infinitezimal*, a acestui moment care nu durează dar care se converteşte în fiecare moment în alt moment, „a acestui nenăscut încă şi deja mort", iar cea de a doua priveşte modul în care este sesizată *calitatea* acestui instant, intensitatea sa vitală care procură exaltarea plăcerii până la sublim (Parret 2001: 84).

Accesul la acest moment infinitezimal al clipei, greu de gândit şi dificil de teoretizat, este indicat totuşi, conform lui Parret, de acel *infra-mince* a lui Duchamp şi de *aproape-nimicul* lui Jankélévitch, dar şi de reflexiile lui Aristotel care, în legătură cu kairos-ul, gândeşte *calitatea* instant-ului. Remarcă însă că, deşi acest infra-mince al instant-ului lui Duchamp nu lasă loc nici spaţializării nici conceptualizării, topologia infra-mince se regăseşte totuşi în opera acestuia, în care defineşte un prag între golul mulatului şi plinul mulajului şi exemplifică acest *infra-mince* senzorial, vizual, olfactiv, tactil. *„Infra-mince-ul vizual este umbra şi reflexia în oglindă originea sa"*.

A trăi nu în prezent cât „apropo"

Pentru a ilustra cum există o experienţă pathemică în „intimitatea conştiinţei" (Husserl) într-un *prezent al percepţiei*, Parret recurge la universul proustian care demonstrează că experienţa prezentului percepţiei este mai puţin cognitivă şi intelectuală şi mai mult pasională (Parret 2001: 75).

Îl evocă apoi pe Montaigne, în sensul acestei absorbţii pathemice şi vitale, cu sintagma *„a trăi, nu în prezent, cât apropo"*, observând astfel substituirea „prezentului" (experienţa existenţială a timpului – Augustin, Husserl, Bergson) prin „apropo"; mai precis, prin „a trăi apropo" înţelege o deturnare radicală de la o gândire „a timpului care înveleşte totul" ca ultim vestigiu al transcendenţei, către o gândire imanentă a vieţii care trece totalmente de conceptul de timp. O radicalitate pe care Parret o vede greu de susţinut, chiar dacă se acceptă acest adagiu al lui Montaigne, căruia îi întrevede o originare stoică (Parret 2001: 76).

Acest acces la posibilitatea imanenţei lui „apropo" se desface în două: oportunitate şi disponibilitate, ceea ce trimite, în înţelegerea lui Parret, la comentarea kairos-lui aristotelician şi a recomandării care decurge din incitaţia stoică „a trăi clipa"; altfel zis, chestiunea înţelegerii posibilităţii de „a trăi" stoic „apropo" fără ca acest moment să fie vieţuit *ca un eveniment*. Prin urmare, provocarea este cea a salvării „apropo-ului" de orice evenimenţialitate, ceea ce implică ipostaza continuării procesului de calitate vitală fără necesitatea unei experienţe evenimenţiale (Parret 2001: 76).

Considerat *punct-sursă,* pentru că este întotdeauna liziera extensiei temporale către trecut sau/şi către viitor, dar dată fiind frontiera neetanşă între trecut şi viitor, *acum*-ul este înconjurat de un „halou al duratei"; o „durată" înţeleasă ca o continuitate de mutaţii neîncetate în care *acum*-ul este unicitatea unei menţineri şi a unei deschideri.

Ca *punct-limită acum*-ul „rezistă ca un nucleu dur, o încarnare a „materiei" – hyletice, non-intenţionale, în termenii lui Husserl" (Parret 2001: 77). Acum-ul constitutiv Prezentului vivant se datorează privilegiului de a fi „*încarnat* în materia sensibilelor, culori şi tonuri, şi în sensibilitatea participantă la *trupul (chair)* temporalizării" (Parret 2001: 77).

Astfel din punct de vedere hyletic *acum*-ul este un *eveniment*, numai că evenimentul intră sub tirul unor interogări: Care sunt proprietăţile fenomenale ale evenimentului? Care sunt raţiunile pentru care se poate califica un obiect temporal ca un eveniment? De la ce punct se poate califica o trăsătură emergentă ca un eveniment? Se poate decupa în trama devenirii un eveniment propriu, individuat, izolabil? Aceste întrebări puse de Parret presupun şi implică de la început o definiţie adecvată a *evenimentului* pe care o găseşte într-un text, ce aparţine lui François Jullien, care suprinde trei trăsături principale ce caracterizează evenimentul: *excepţionalitate*, *bulversare*, *inasimilabil* (Parret 2001: 77).

Aşadar, un „statut excepţional al evenimentului conţinând un inasimilabil, bulversant şi enigmatic, iată străfulgerarea prezenţei a unui *acum* carnal care invocă trupul unui temporalizator, a unui *acum după sublim*" (Parret 2001:78).

Esteticii *străfulgerării prezenţei*, purtătoare, din secolul 18, a numelui de *sublim*, Parret îi vede miza într-o apropiere a prezenţei în absenţa recurgerii la reprezentare, la punerea în formă şi la cuantificare. Altfel zis, o estetică a sublimului ce declină convenienţa naturală între materie şi formă şi se sustrage oricărei determinări conceptualizante şi formale, fiindcă recurge neîncetat la calitatea culorilor, timbrurilor şi nuanţelor (Parret 2001: 81).

Această poetică a nuanţelor şi timbrurilor, estetică a avangardei, această „sensibilitate a sufletului (anima) pentru eveniment" este desemnată drept *matierism*, o exaltare a materiei, a calităţii sensibilelor (Parret 2001: 82).

În context Parret recurge din nou la Lyotard care susţine că faţă de forme şi, mai mult, faţă de figuri, culoarea se poate sustrage prin „efectul" său, prin puterea sa de a afecta sentimentul, circumstanţelor contextului, conjuncturii. Astfel forma (sau figura) se poate raporta la o dispoziţie disponibilă dominată de către „spirit", în vreme ce culoarea poate să desfidă orice deducţie, precum în muzică timbrul se poate desface de spirit, îl poate desfide. Această defectare a capacităţii de intrigă Lyotard o numeşte suflet, care, departe de a capta un sens mistic, este mai ales material şi conferă loc unei estetici „înaintea" formelor, unei *estetici* a *prezenţei materiale imponderabile* (Parret 2001: 82).

Semiotica fuziunii: prezența celuilalt

Sinele ospitalier şi *Prezenţa ospitalieră* sunt două paradigme care marchează fenomenologia husserliană în ezitările şi contradicţiile sale, ce sunt reţinute de Parret pentru miza lor considerabilă datorată implicării unor poziţii etice tari, contradictorii: „încorporarea celuilalt", respectiv „supunerea celuilalt" (Parret 2001: 90).

Astfel, *ospitalitatea Sinelui* se deschide către celălalt, *alter ego*-ul său, şi îl „încorporează" pe celălalt prin empatie, construind o intersubiectivitate concentrată în jurul Sinelui-nucleu, iar *ospitalitatea Prezenței*[18] îl generează pe celălalt ca pe „cristalizarea unei Prezenţe care mă supune prin condensaţia sa, intensitatea sa, vivacitatea sa"; e ospitalitatea unei Prezenţe generoase, „generatoare a convivialităţii, a trăirii-împreună a Prezentului vivant (*lebendige Gegenwart*)" (Parret 2006: 163).

Aceste două paradigme determină direcţii şi modalităţi ale construirii *comunităţii* (etic, semiotic), fie prin *empatie,* ca un *a fi-împreună*, fie prin *simpatie* ca o *trăire-împreună*, asupra cărora se aşterne gândul lui Parret, ce se desparte, trebuie subliniat, de emergenţa lui *Noi* din perspectiva *Şcolii de la Frankfurt* (a filosofiilor etico-sociale ale lui Habermas şi Apel); o Şcoală care a discutat intens natura şi statutul *comunităţii* şi a influenţat imens gândirea contemporană, presupunând că în fiecare subiect este o *competenţă comunicațională* şi că „raţionalitatea comunicării între subiecţi este determinată fără mediere începând de la o *etică a discursului* şi a *argumentării*" (Parret 2006: 171).

Parret critică această veritabilă paradigmă a filosofiei sociale de astăzi, ce aparţine Şcolii de la Frankfurt, şi o califică drept *idealistă* şi *logocentrică,* afirmând că fundaţia ultimă depinde de auto-reflexivitatea raţiunii care nu se poate dezvolta decât în sfera unei discursivităţi mediatoare. Autoreflexivităţii de care vorbesc Habermas şi Apel, Parret îi atribuie o influenţă hegeliană şi îi surprinde independenţa radicală faţă de un *kairos afectiv*.

[18] Paradigma *ospitalității Prezenței* e o sintagmă pe care Parret susţine că a preluat-o din titlul unei cărţi a lui D. Birnbaum, *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology* (Stockholm, 1998), volum în care acesta din urmă prezintă adecvat diferitele stadii ale teoriei husserliene a alterităţii şi a intersubiectivităţii, insistând pe punerea în relaţie a teoriei intersubiectivităţii şi a temporalităţii.

Subliniază „o altă tendinţă viscerală a filosofilor de la Frankfurt", cea de înlănţuire „de logocentrismul pragmaticii lor transcendentale", şi critică, totodată, raţionalitatea ce, la Habermas şi Apel, trecând cu necesitate prin discursivitate (discuţie şi argumentare în funcţie de consens), reduce „trăirea-împreună" a subiecţilor la comunicabilitatea discursivă.

Denunţă, prin urmare, această „pragmatică transcendentală", ca fiind incapabilă să gândească ceea ce este „*legitimarea estetică* într-o *comunitate afectivă* şi nu *discursivă*", şi precizează că, pentru *Şcoala de la Frankfurt*, discursul este demantelat de deicticul său, de corporeitatea sa, de implantarea *spaţio-temporală* a actului peroraţiei, interpretarea cuvântului celuilalt nefiind nicicând abordată în aspectul său enunţiativ.

„Accentuarea valorii „raţionale" a comunicării reprimă periculos faptul că enunţarea este ancorată într-un timp-spaţiu în care subiectul este angajat. Nici o enunţare nu produce un enunţ neutru şi liber de o deictică" (Parret 2006: 172) – precizează Parret, care adaugă că, aşa cum *sensus* este insesizabil lui *intellectus* la fel şi comunitatea afectivă este insesizabilă „comunităţii sintezelor argumentative şi consensuale a Şcolii de la Frankfurt".

„Fără nici o mediere prin intelect sau prin concept, nici prin legea morală, a fi-împreună „există" *modo aesthetico*: *împărtăşirea* intersubiectivă prin sentiment nu trece prin ocolul conceptului sau al legii, cât prin patru momente logice ale sentimentului frumosului: plăcere fără interes, universalitate dar fără concept, finalitate dar fără reprezentarea sfârşitului, necesitate dar fără argument. Această *communitas* nu este legată prin acelaşi proiect („cultura" spre exemplu), ea nu este dominată printr-un principiu de interacţiune şi de integrare. Subiecţii „ocaziei" (*kairos*) sunt *afectaţi* (Kant utilizează termenul *ansinnen*, a fi *însărcinat*) sau „atinşi", în sens estezic, în şi prin afectul pe care şi-l acordă (Parret 2006: 177).

Astfel, pentru Parret, „*sensus communis*, de care Kant vorbeşte în *Critica facultăţii de judecată*, este sensibilitatea universalizabilă şi comunicabilă a acestei comunităţi afective, care nu poate fi gândită decât sub semnul fuziunii" (Parret 2001: 112). Acest *sensus communis*, în dublu sens, de „sensibilitate comună a tuturor" şi de „sentiment al comunităţii", ce este considerat *sensus* al unei comunităţi, şi însuşi

fondul oricărei solidarităţi civice şi oricărei morale sănătoase, nu este, prin urmare, argumentativ sau consensual, ci afectiv.

În atare perspectivă, *sentimentul apartenenţei la aceeaşi comunitate* – ţinând cont de gust, ca facultate de judecată a priori a comunicabilităţii sentimentelor, şi drept ceea ce rămâne universal comunicabil în sentiment fără medierea conceptului, şi de *sensus communis* ca *simţ comun al tuturor* –, „„este universal comunicabil (Mitteilbar)", ceea ce semnifică în fapt *împărtăşibil*, nu cu necesitate prin comunicarea verbală cât prin a fi-împreună şi prin sentimentul de apartenenţă la comunitate" (Parret 2006: 177).

Izotopia muzicală este indicată ca una care face să se sesizeze ceea ce este *comunitatea afectivă* în care domneşte *eufonia*; altfel zis, pe linia kantiană, ce foloseşte metafora corului şi a eufoniei vocilor în teoria lui *sensus communis*, comunicabilitatea (*Mitteilbarkeit*) manifestă eu-fonia (*Einstimmigkeit*), care este „acord" de voci şi „acord" de sentimente. Aşadar, „există comunicabilitate când există eufonie, şi nu invers: *Mitteilbarkeit* presupune *Einstimmigkeit,* sau mai simplu: comunicarea presupune a fi-împreună afectiv" (Parret 2006: 176). „Acest sentiment al comunităţii este fuzional, şi viaţa intersubiectivă se realizează ideal ca fuziune de subiecte" (Parret 2001: 111).

În ceea ce priveşte *ospitalitatea Prezenţei* şi cea de-a doua teorie husserliană a intersubiectivităţii în care aceasta este înţeleasă ca dată şi structurată de către *lumea comună* şi prin *Prezentul vivant* (*lebendige Gegenwart*), Parret remarcă faptul că „lumea vieţii" (Lebenswelt), pe de o parte, sintetizează lumea contemporanilor anonimi, lumea predecesorilor (*Vorwelt*) şi a succesorilor (*Folgewelt*), şi, pe de altă parte, nu se referă la „viaţă" în sensul conexiunii cauzale cu fenomenele biologice, ci trimite la „viaţă" în sensul subiectivităţii globale probată „spiritual" în raporturile subiecţilor care vieţuiesc în lume (Parret 2006: 178).

Se referă apoi la o distincţie între actul social ca unitate supra-individuală şi *empatia* care riscă să cadă în individual şi monadologic, şi la o opoziţie a *comunităţii comunicative* faţă de *comunitatea empatică*.

Parret surprinde la Husserl reinterpretarea vieţii comunitare ca viaţă istorică a unei tradiţii şi a unei transmisii culturale intersubiective şi faptul că, mergând mai departe, într-o dezvoltare radicală a fenomenologiei, acesta consideră lumea intersubiectivă ca

fundament al obiectivităţii şi revalorizează perspectiva antropologică prin care este înrădăcinată intersubiectivitatea în comunitate.

Se arată această geneză a comunităţii în sine-însuşi dar şi faptul constituirii nivelelor superioare ale „comunităţii intermonadice", respectiv o lărgire a lui „a fi împreună" ce conduce la sensul *comunităţii oamenilor* şi la formarea comunităţii intersubiective superioare într-o lărgire transcedentalizantă care nu pierde nimic din plenitudinea sa concretă: „A trăi Noi-ul, într-adevăr, este a trăi *lumea comună intersubiectivă*, „lumea vieţii" (Lebenswelt) care este esenţialmente lumea *intersubiectivă* sau *intercomuniunea* subiecţilor" (Parret 2006: 180).

Parret constată însă diferenţa între fondarea comunităţii prin *lumea comună* şi cea prin *sensus communis* (în dublul sens de „sensibilitate comună a tuturor" şi „sentimentul comunităţii") ca simţ al comunităţii, care nu este argumentativ şi consensual cât afectiv, şi care, în filiaţia sa kantiană, indică un sentiment al comunităţii fuzional şi o intersubiectivitate ca fuziune între subiecţi.

Apropo de *fuziune*, trebuie spus că, pentru Parret, fenomenologia *inter-corpuri*, pe care Merleau-Ponty o prezintă în *Le visibile et l'invisible*, este o veritabilă filozofie a fuziunii în sensul că corpul subiectului este simţit în acelaşi timp ca un *corp-obiect* şi ca un *corp-subiect*, fapt ce denotă un sentiment care instalează o primă figură de *inter-corpuri*.

În atare orientare, ideea „comunităţii fuzionale" îşi află figura ideală în „strângerea mâinii", „în sărutare", se regăseşte aşadar acolo unde „atingerea se atinge", constată Parret, care crede că, de fapt, „*sensus communis* de care Kant vorbeşte în *Critica facultăţii de judecată* este sensibilitatea, universalizabilă şi comunicabilă, a acestei comunităţi afective care nu se poate gândi decât sub modul fuziunii" (Parret 2006: 181).

Însă, pornind de la primele cuvinte cu care Aristotel începe *Politica – fiecare cetate este un fel de comunitate* – şi de la distincţia între comunitate şi simpla asociere, de la o adăugare la raporturile juridice şi a legăturilor de solidaritate şi de prietenie, Parret relevă „*politica* ca împletire între *social* şi *sensibil*", ca „dinamism al *sensus communis*", şi asociază comunităţii nevoia unui *comun* între membrii acestei comunităţi. „Dacă e adevărat, cum susţine Aristotel, că trebuie prietenie şi justiţie pentru a avea comunitate, s-ar putea ca

prietenia – a fi împreună prin solidaritate – să servească ca fundament justiţiei. Politica ar fi astfel legitimată prin estetică mai mult decât prin etică" (Parret 2001: 112).

Parret crede de altfel că această logodnă între Aristotel şi Kant[19] ar putea să ajute la gândirea convenabilă a *esteticii comunicării*, valorizând în cetate solidaritatea în/prin afect (Parret 2001: 113).

În ceea ce priveşte „Timpul trăirii-împreună" Parret afirmă: „A trăi Noi-ul este a trăi o *lume comună intersubiectivă* şi a trăi *sentimentul apartenenţei la o comunitate*. Ceea ce de asemenea înseamnă a trăi ospitalitatea Prezenţei ca Prezent vivant (*lebendige Gegenwart*), ca afect universal împărtăşibil" (Parret 2001: 113).

Parret vede această *Prezenţă ospitalieră* ca fiind extrem de *temporalizată* şi arată că această Prezenţă ospitalieră, atât ca „lume comună" cât şi ca „afect", este un *flux absolut*. Dar susţine că „Timpul Prezenţei ospitaliere" nu se sprijină pe această capacitate de auto-prezentare a fluxului corpului propriu sau de reprezentare a fluxului corpului celuilalt, aşa cum, privilegiind sfera de primordialitate, *empatia* conduce la *reprezentarea* fluxului celeilalte conştiinţe în fluxul propriei conştiinţe – ceea ce face ca empatia să rămână un act de *reprezentare*, ca o rememorare.

Dimpotrivă. „Acest Timp, *fluxul absolut*, manifestă o *pasivitate* care marchează de altfel subiectivitatea cea mai profundă a subiecţilor trăirii-împreună. Prezenţa este ospitalieră în aceea că ea *se deschide*, pasiv, pentru aproapele sau mai curând pentru Celălalt, pentru *alteritate* şi pluralitatea sa de flux. Prezenţa nu este niciodată perfect unificată nici „desăvârşită" (Parret 2006: 182).

Consemnând preocuparea lui Husserl, din ultimii săi ani, către alteritatea temporalizată, Parret arată că temporalitatea trăirii-împreună nu este niciodată reductibilă la experienţa temporală a subiectului singur, ci, dimpotrivă, subiectul în concretitudinea sa este în relaţie cu Timpul care transcende radical propriile sale virtualităţi; un Timp, întotdeauna altul, ce „există în experienţa mai multor încarnări ale alterităţii temporalizate, sau încă în trăirea-împreună sau experienţa alterităţii aproapelui" (Parret 2006: 182).

[19] Parret trimite în context şi la Hannah Arendt care apreciază că critica kantiană a judecăţii estetice sau judecata gustului este de fapt desăvârşirea, chiar încoronarea gândirii politice a lui Aristotel (Parret 2006: 181).

Astfel este reclamată constituirea unei veritabile *intersubiectivități*, care „nu este determinată de imanența sau experiența „internă" a unui subiect egologic sau solipsist" sau de „experiența Sinelui față de alter-ego-ul său", ci este o intersubiectivitate „originală" care „umple" Prezența ospitalieră ce se *deschide* într-un *flux absolut*, Timpul Prezenței ospitaliere".

Se insistă cu alte cuvinte pe faptul că nu e vorba de un subiect ce are statutul unui Sine cu a sa imanență și cu ale sale „facultăți de recuperare prin reprezentare și obiectivare", ci de un subiect „care descoperă prin auto-reflexie care este fundamentul său în Prezentul vivant, multidimensional și plural". Așadar, Parret susține că Prezența nu este o „umplere" de absență, cât *alteritate*.

„Având în vedere rolul fundamental al alterității, în trupul *(chair)* celuilalt ca și în trupul *(chair)* propriu, Prezența trebuie să fie considerată ca un principiu de ospitalitate" (Parret 2006: 182).

Apoi, urmărind dinamica comunitarizării și stratificarea sentimentului comunitar, Parret se oprește asupra a trei figuri în alteritate – Celălalt, Celălalt-în-aproapele, Aproapele-subiect – împletite într-o configurație care este corelatul unui Sine în viața comunitară. Consemnează ab initio că alteritatea este o categorie abstractă, generică, fără referent empiric precis și determinat, care poate funcționa mai degrabă ca matrice de figuri și modalități diverse[20], și care acoperă un raport propriu între ceea ce „se dă", pe de o parte, și, pe de altă parte, un Sine identitar: „alteritatea „constrânge" Sinele identitar „să ia poziție" cu privire la non-Sine" (Parret 2006: 183).

Aduce în atenție „strategiile de punere-în-comunitate" și (socio-)semiotica alterității lui Eric Landowski, cel care înțelege comunitarizarea ca un efect al *contagiunii*, și precizează că subiecții, în singularitatea lor, nu sunt interșanjabili. Accentuează faptul că *celălalt* este trăit de la început de către Sine ca un *subiect* și nu ca un obiect, că *celălalt/aproapele* este „simțit" ca un *alter ego* dacă este de ordinul unei pure prezențe estezice. Altfel spus, „nu este empatie

[20] Este evocat un articol al lui Michel Bernard care propune o taxonomie a acestui ansamblu de modalități ale alterității pe șapte nivele: fizic, biologic, psihism, sociologic, antropologic, percepție și sentiment estetic, conceptualizare și categorizare; o taxonomie pe care Parret o găsește insuficientă, abstractă și fragmentarizantă.

în a fi-împreună nici simpatie în trăirea-împreună fără ca celălalt/ aproapele să nu fie de la început, dintr-o dată, subiectivat, trăit ca un subiect în care credințele și dorințele se întretaie cu cele ale Mele/Sinelui. Ceea este adevărat în pura experiență estezică a celuilalt (în admirația, în contemplația frumuseții unei persoane ce se „adoră")"[21] (Parret 2006: 185).

Termenul *contagiune* introdus de Landowski reține, conform lui Parret, conotația psihofizică dar „umanizată", întrucât prin contagiune subiectul „se căsătorește" cu ceea ce se prezintă lui ca o structură primitoare care se reconfigurează într-un pol al lui *a fi-împreună*.

Însă, strategii epistemologice de punere-în-comunitate sunt regăsite și în fenomenologia interusubiectivă a lui Husserl, pentru că a trăi-împreună comunitar în concretețea și idealitatea sa „nu poate fi decât un efect al unei strategii de unificare, de globalizare"; „subiectul și co-subiectul, corpul de aici și corpul de acolo, trupul *(chair)* propriu și trupul *(chiar)* celuilalt se „unesc" într-un a fi-împreună sau în a trăi-împreună prin strategii de punere-în-comunitate" (Parret 2006: 185).

Parret aduce în atenție și o altă strategie de comunitarizare care constă „în *delimitarea* domeniului „umanității normale", excluzând tot ceea ce este anormal și proiectând figuri-limită cum sunt străinul, păgânul, nebunul, copilul, animalul" (Parret 2001: 122).

Se pune problema transcenderii de către comunitate a „umanității normale" – „ca multitudine de ființe rezonabile și comunicaționale, care ca regulă generală posedă (mai mult sau mai puțin) aceeași psihologie (motivații, comportamente, credințe, dorințe)" –, dar și problema existenței comunității chiar și atunci când există o

[21] Parret precizează în context că experiența unei prezențe estezice de timbruri și culori, tonuri și mirosuri, ilustrată în analiza lui Greimas din *De l'imperfection* este evident experiența pură a *a fi acolo* al „lucrului" dar acest „lucru" este simțit ca un *quasi-subiect* care se adresează Mie/Sinelui ca „apel" al lucrului care mă „privește". Parret trimite și la Landowski care reformulează viziunea estetică din *De l'imperfection* și propune o interpretare care este în fapt o dedramatizare a caracterului evenimențial și „accidental" al experienței estetice, și o opțiune către o concepție fundamental interacțională și dinamică, organizată în jurul ideii de construcție și de transformare reciprocă a ambelor părți în favoarea punerii lor în contact repetat și durabil (Parret 2006: 185).

neconcordanţă radicală între experienţele directe ale subiecţilor şi deviaţia gravă faţă de norma comunitară; altfel zis, până la ce grad modificările „patologice" pot fi prezente în mine pentru ca eu să rămân încă capabil de elan comunitar, sau, în alt sens, dacă, aflat în faţa unui nebun, o atare anormalitate lasă încă posibilitatea îndeplinirii unei „empatii minimale".

Aceste chestiuni, pe care Parret le vede teoretizate ca *figuri-limită*, de către ultimul Husserl (1929-1935), în cadrul celei de-a doua concepţii asupra intersubiectivităţii, aceea a trăirii-împreună în „lumea vieţii" (Lebenswelt), implică în subsidiar teoria constituirii normalităţii şi a anomaliilor şi a participării subiecţilor anormali la constituirea lumii.

Cele două operaţii comunitariene sau mecanisme psihice care, în formularea lui Husserl, ar permite incorporarea prin empatie a anormalităţii în comunitatea lui Noi sunt *lărgirea* şi *auto-reflexia* (Parret 2001:122).

Vizavi de mecanismul *lărgirii* Parret remarcă faptul că permite o extindere a pluralităţii şi că posedă o funcţie anticipatoare în interiorul unei lumi indefinit deschise, în sensul că pot întotdeauna să deconstruiesc lumea mea familiară şi să imaginez posibile lumi înconjurătoare (Parret 2001: 123). Cealaltă operaţie comunitarizantă, anume *auto-reflexivitatea*[22], ţine de *o auto-prezenţă* ce se intensifică prin reflexie asupra propriului sine, iar aceasta este reflexia care „prezentifică" *copilul* ca fond/fundament de sine-însuşi (Parret 2001: 123).

Însă, dacă aceste două mecanisme, *lărgirea* şi *auto-reflexivitatea*, sunt cele care permit recuperarea copilărosului în noi şi în jurul nostru, nu e sigur, observă Parret, dacă, urmând intuiţiile lui Husserl, s-ar putea „lărgi" orizonturile înspre o coborâre în profunzimile sufletului nostru pentru a descoperi straturi „străine", ca nebunia şi animalitatea (Parret 2001: 124).

Ce este *infans*, copilul (în noi) apare ca o interogare oportună, pertinentă, pentru Parret care reţine că, pentru Lyotard, *infans* este un *analogon*, o entitate, care are un raport „inocent" cu prezenţa,

[22] Trebuie spus că, în ceea ce priveşte „auto-prezenţa prin reflexie", Parret face trimitere şi la D. Birnbaum care susţine că fenomenologia Celuilalt la Husserl trebuie să fie considerată ca o filozofie carteziană pentru că *auto-prezenţa* subiectului se desfăşoară *prin reflexie* (Parret 2006: 190).

deposedată de orice angoasă, de orice sciziune. Dar această entitate este un analogon tocmai pentru că, de fapt, această inocenţă nu există, *infans* fiind în fond un paradis pierdut.

În termeni fenomenologici, „*infans* este o pură pasivitate, de ordinea pauzei, o pasivitate pe care nici o intenţionalitate constitutivă a conştiinţei nu o poate niciodată atinge" (Parret 2006: 191). Aceste caractere ale lui *infans* sunt regăsite de Parret în sfinţenie şi în păgânism în sensul că *pagus* este zona necontrolată de cetate, de gândire, o zonă situată la o margine care rămâne în mod esenţial necontrolabilă. Astfel, copilul este un sfânt, un păgân, dar, de asemenea, străinul, nebunul, animalul ca figuri ale lui *infans* sunt figuri-limită care rezistă cu obstinenţă oricărei comunitarizări (Parret 2006: 191).

Chestiunea semnalată de Parret este dacă, în fond, aceste figuri-limită, printre care străinul, nebunul, animalul, pot fi încorporate în comunitatea subiecţilor prin empatie, prin simpatie, prin dubla strategie fenomenologică a recuperării: *lărgirea* şi *autoreflexivitatea* (Parret 2001: 125).

„*Infans* este el *celălalt*, *trupul celuilalt*, recuperabil prin Sinele ospitalier sau prin Prezenţa ospitalieră, sau Celălalt care împiedică orice strategie fuzională sau joncţională? *Infans* este „prezent", nu ca un conţinut referenţial, el este prezenţă a nimic, cu puterea invincibilă a intervalului ca atare. Asemenea Celuilalt care bântuie comunitatea ca imposibil de tratat, inform şi invizibil precum materia însăşi. O semiotică a vieţii comunitare nu ajunge niciodată să se închidă asupra ei însăşi. Celălalt, materie invizibilă, corp inform, rezistă închiderii. El trebuie să se lase absorbit în prezent de către un alt teritoriu tentacular: informul, invizibilul, corpul inform şi invizibil, margini ale vieţii comunitare, figuri ale unei alterităţi radicale" (Parret 2006: 191).

Prezenţa Iconică

– orizontul isihasmului carpatin –

În demersul de a lămuri ce e cu adevărat „viul divin", în experierea isihastă, isihastul de la Frăsinei relevă într-o cheie palamită, cea a distincţiei între fiinţă şi energii, un „viu fiinţial" distinct de „har" ca energie necreată, şi, în orizont revelaţional, susţine că *fiinţa* nu „iese" în „afara" sa, dar „iese intrafiinţial" ca distincţie de persoane treimice. Adaugă însă că persoana are capacitatea să iasă

real şi concret în „afara" sa fără să-şi piardă fiinţialitatea, iar această „ieşire" a *persoanei fiinţiale* în „afara" sa este cu adevărat *prezenţa sa* (Ghelasie 2009: 161).

De fapt, isihastul subliniază acest personalism „tare"[23], ce pune harul în „umbra" fiinţialităţii persoanei, considerând persoana ca evidenţă şi harul ca „acoperit" de persoană, şi face o reaşezare de accent faţă de „perspectiva palamită" în care „chipul fiinţial nu se vede prin el însuşi, ci doar prin atributele şi însuşirile harice, fiinţa rămânând permanent „acoperită-umbrită" de har" (Ghelasie 2009: 143).

Aşadar, pentru isihast, *prezenţa* este în chip primordial această prelungire de fiinţialitate „dincolo de hotarele sale", este *cea* prin care se comunică „cele" ale fiinţei, pentru ca apoi cele ale fiinţei să se comunice prin „energiile harice". Arată astfel că această *prezenţă* a persoanei nu este *energie*, ci este o *prezenţă ca fiinţialitate* din care iese energia harică ca „strălucire de prezenţă" (Ghelasie 2009: 162).

Insistă pe faptul că această comunicare *directă* a fiinţei este realizată prin *prezenţa persoanei* şi nu prin energii, argumentând această precizare şi prin nevoia de a semnala riscul „transformării" fiinţei în energii, al „ascunderii" sau al „substituirii" fiinţei de către energii, respectiv o reducere a persoanei, o identificare/confundare a ei cu o realitate energetică.

---

[23] *„Isihasmul în „gol de Persoană Prezenţă Obiectivă" nu mai este Isihasm"* – afirmă isihastul de la Frăsinei, pentru care *„mistica isihastă nu este mistică limbaj de gândire, de ideaţie, ci mistică personală obiectivă faţă de Persoana Dumnezeu, ca Prezenţă Vie"*. Astfel, mistica isihastă „nu este „ideaţie de chip regăsit", nu este „meditaţie în căutarea chipului pierdut", ci este „Vederea directă a Icoanei-Chip Hristic" care s-a descoperit în „Persoana Întrupată a Lui Hristos", şi nu mai este „simplă Ideaţie şi meditaţie", ci „Prezenţă Reală şi Obiectivă".

Mistica Isihastă astfel nu este „mistică de ideaţie Divină", ci este mistică de „Întâlnire-Împărtăşire Reală şi Obiectivă" din „Prezenţa Personală Fiinţială" a Chipului Adevărat Dumnezeiesc care s-a „Coborât" în Creaţie, ca să fie „Văzut direct de Creaţie", şi Creaţia nu-şi mai închipuie „chipuri idoleşti", având „Chipul Hristic Adevărat" (Ghelasie *IV*: 274). Susţinerea, menţinerea creaţiei, respectiv pronia sunt arătate de isihast într-un chip al prezenţei: „Viaţa Creată nu se poate „despărţi" de PREZENŢA şi ACŢIUNEA Lui DUMNEZEU pe care EL o are faţă de Creaţia Sa, orice „gol" de DIVIN aducând „moartea"" (Ghelasie *IX*: 121). De aici providenţa dumnezeiască în creaţie, adică „Prezenţa şi Lucrarea Permanentă a Lui Dumnezeu în Creaţie" (Ghelasie *IV*: 261)". Şi evidenţa a ce este „providenţa-prezenţa permanentă" a Lui Dumnezeu în creaţie: „Dumnezeu prin Logosul-Cuvântul Întrupat în Formele de Creaţie este „Permanent Prezent" şi nu este posibilă o „rupere a Creaţiei de Dumnezeu" (Ghelasie *IV*: 267).

Isihastul vorbește de o „vedere ființială la față" întrucât vede ipostasul „ca un fel de supratrup ființial al ființei"[24]. De aceea afirmă că „ipostasul se poate „vedea" dar ființa în sine rămâne apofatică-inaccesibilă" (Ghelasie 2009: 181). Însă precizează că „ipostasul este întotdeauna în prezența energiilor harice, de unde consemnarea sfinților filocalici, că noi avem rațiunile harice ca baza ființialității noastre" (Ghelasie *VI*: 205)

„Unde este *CUVÂNTUL Tău EVANGHELIC, / Acolo este HARUL DUMNEZEIESC, / Și unde este CUVÂNTUL EVANGHELIC / Este PREZENȚA IPOSTASULUI tău"* (Ghelasie *VI*: 131). Arată către „o prezență dublă a Dumnezeirii, o dată ca prezență Personală Ființială și încă o dată ca energii Harice, energii de mișcare de Persoană Ființială" (Ghelasie *XI*: 219), dar și faptul că trebuie să deosebim net „Prezența Viului Haric" de prezența „viului biologic"[25] (Ghelasie *XI*: 147). Nu confundă energiile subtile ce țin de „viul din creație" (info-energo-biologic) cu „viul energiilor necreate" sau harice, așa cum pe acesta din urmă nu îl confundă cu „viul ființial".

În mod evident distinge dar nu desparte energiile de ființă, fapt pentru care precizează că *prezența divină* este o prelungire de ființialitate ce are și o energie harică, care este, însă, „acoperită de activul direct al *prezenței*", „localizată de un altar", pentru că, subliniază isihastul, „prezența divină „generală și nelocalizată" în mod special nu este comunicabilă" (Ghelasie 2009: 163).

Despre această localizare afirmă că implică „locuri iconice" în care prezența divină se (re)prezintă ca un „viu activ care lucrează și în care tu te poți modela-iconiza" (Ghelasie 2009: 163).

---

[24] Isihasmul se descoperă în specificul carpatin evidențiat de isihast și ca „mistică euharistică-iconică ce „umbrește" contemplația și aduce în față „întâlnirea dialogală ipostasică" (…) ICOANA, OCHI de Taină, / Prin care se UITĂ IPOSTASUL FIINȚIAL / Din care izvorăște apoi / LUMINA, / Prin care se Văd cele / NEVĂZUTE. // ICOANĂ, CHIPUL / Ieșit în Afară, care te faci LOCUL de Taină / Unde FIINȚA poate / Să se ARATE / Ca PÂINE-EUHARISTIE) (Ghelasie 2009: 184-185).

[25] Vorbește de un „viu" al corpului în raport de viul prezenței ființiale a sufletului nu numai în raport de „viul haric": „Corpul doar în prezența și legătura cu Sufletul poate fi „viu". Elementele fizico-chimice ale materiei Corpului sunt anorganice și, mai mult, se pot distruge până la zisa „energie anorganică", ce este tocmai distructivitatea" (Ghelasie *XII*: 100).

Această localizare iconică ca *altar* ce-i conferă omului chip de biserică este adâncul cel mai din adânc al inimii, la care se referea şi Marcu Ascetul, ca la locul-icoana în care se sălăşluieşte Marele Preot-Arhiereul, Hristos, la Botez.

***Prezenţa Ta, Doamne Iisuse**, în Inima mea, este Icoana Interioară,*
Şi acestei Icoane mă Închin cu Gestul Dragostei Transcendentale,
Şi Vorbirea Ta cu mine este Împărtăşirea Euharistică! (Ghelasie *IV:* 94)

*În **Altarul Inimii eşti Tu, Doamne Iisuse, Icoană-Prezenţă**,*
Aici mă Întâlnesc cu adevărat cu Tine,
Aici Tu, Marele Preot, Săvârşeşti Cereasca Liturghie. (Ghelasie *IV:101*)

Doamne, o Veşnicie întreagă aş sta aşa,
Să Te Ascult pe Tine cum Tu Însuţi Slujeşti Liturghia,
*Să-mi Umplu Sufletul de **Prezenţa Ta ca** de **o Euharistie**.*

***Icoana înseamnă Prezenţă Vie** Dincolo de toate înfăţişările,*
Icoana este Iubirea-Inima Absolută în Bătaia Sfântului Duh,
Şi în Euharistia-Împărtăşirea Lui Hristos totodată şi Dumnezeu şi Creaţie.

Sunt Două Icoane care nu pot fi Una fără Alta,
Icoana de afară cu înfăţişarea obişnuită
*Şi **Icoana Prezenţă-Împărtăşire** ca Întâlnire Transcendentală.* (Ghelasie *IV*: 105)

***Icoana Prezenţei-Întâlnirii** din Lăuntru nu poate fi în gol,*
Icoana de afară este Templul Icoanei Dumnezeieşti,
Este Icoana de Trup a Icoanei Suflet.

Fă Inima ta Altarul Icoanei Lui Hristos,
*Fă Inima ta **Potirul Euharistiei-Prezenţei Hristice***
Şi Inima Lui Dumnezeu şi Inima ta se Vor Întâlni în Împărtăşire. (Ghelasie *IV:* 106)

Odată adusă în atenţie icoana, trebuie spus că, în legătură cu orizontul acesteia, isihastul face următoarele precizări:

„– Icoana ca reprezentare grafică, pictură, sculptură;

– DUHUL Icoanei, ca PREZENȚĂ a Unui VIU al Icoanei;

– Icoana FIINȚIALĂ a IPOSTASULUI din Icoană;

– ICOANA EUHARISTICĂ, care le înglobează şi le SUPRA-ÎNTRUPEAZĂ pe toate şi le face, „peste fire", COMUNICABILE, Împărtăşibile. (Ghelasie *XIII*: 56)

Pe acest fond al înțelegerii icoanei, isihasmul, ca mistica iconică, se descoperă şi ca dialog iconic sau „dialog între prezențe" ce începe prin „primirea DUHULUI Icoanei care este ACEL dincolo de imaginație, dincolo de fixație şi concentrare...". Un DUH care „nu se poate imagina, nu se poate simți şi nici mentaliza".

Duhul se primeşte… „În acest DUH al Icoanei parcă Vedeam Icoana cu Ochi de DUH, fără să mi-o imaginez, parcă Icoana era Un CEVA unde eu puteam INTRA fără să mă pierd pe mine, unde şi mai mult deveneam un „Centru de Prezență" care, paradoxal, era dincolo de mine şi totodată eu (eram) venit în acesta, totodată şi o SUPRAPREZENȚĂ în care Intra Prezența mea, ca Dialog între Prezențe fără amestecare. O, ce Luminare de o natură care nu se poate spune este această „PREZENȚĂ în DUH"! DUHUL este PREZENȚĂ, dincolo de mental, dincolo de simțire, dincolo de orice imaginație. Iată Taina Icoanei Mistice, DUHUL-PREZENȚA care, şi mai mult, aduce PREZENȚA CUVÂNTULUI-IPOSTASULUI" (Ghelasie *XIII*: 56).

Relevă o deosebire şi o relație-legătură între *prezența iconică*, ca „taina supraviului din exteriorul icoanei cel legat de prezența persoanei icoanei", şi *reprezentarea iconică*: „Unde este Reprezentarea CHIPULUI ICONIC, acolo Vine imediat şi PREZENȚA PERSOANEI respective, dar „peste" Reprezentare. Şi PREZENȚA PERSOANEI de Dincolo de Reprezentare face apoi şi un fel de „Harizare" a Reprezentării-ALTAR"[26] (Ghelasie *IX*: 118).

[26] Ierom. Ghelasie: „De asemenea *Trupul unui Chip nu poate fi niciodată rupt de Cel pe care-l reprezintă. Trupul atrage Chipul şi Prezența celui reprezentat şi Prezența şi Chipul atrag Trupul acestuia.* Această *simultaneitate a Trupului şi a Celui pe care-l reprezintă* este învățătura Sfinților Părinți, referitoare la TAINA ICOANEI" (Ghelasie *XII*: 171). Ierom. Ghelasie: „ICOANA în însăşi materialitatea ei are astfel un „Viu Duhovnicesc", are PREZENȚA Duhului ICONIC. Teologia ICOANEI priveşte partea „relației dintre materialitatea ICOANEI şi CHIPUL ICONIC", pe când Mistica ICOANEI mai are în plus şi „Participarea acestei relații"" (Ghelasie *XII*: 173).

În demersul experienţial isihast o problemă a practicii ca întâlnire-dialog semnalată de isihast este cea care priveşte „centrul de personalitate ca *propriu centru de prezenţă"* şi „Centrul de Personalitate Divin cu *CENTRUL Său de PREZENŢĂ*"[27] (Ghelasie *IX* : 240).

În acelaşi timp, practica trăirii isihaste, în descoperirea şi aşezarea în „dialogul în absolut", implică, ca identificare a centrului de personalitate/centrul de prezenţă, şi o „redescoperire a „limbajului pur fiinţial" dincolo de „limbajul gândirii energetice", o distingere a „categoriilor de limbaj" fiinţial ale sufletului faţă de „categoriile de gândire". Astfel „rugăciunea isihastă" se descoperă ca „Limbaj între Prezenţe-Persoane directe, nu între părţi sau calităţi de Persoană, ca frânturi de raţionamente şi alte atribute. Isihasmul este Mistica între Concreturi Integrale, nu între imagini şi închipuiri" (Ghelasie *IV* : 211).

Configuraţia antropologică în modelizarea sa iconică fiinţial/ energetică şi triadică – *„Sufletul în sine este Chip Treimic, ca Asemănare de CHIPUL lui DUMNEZEU şi Corpul este reflectarea Chipului Treimic al Sufletului."* (Ghelasie *XII* : 101) – devine un detaliu de profunzime oportun pentru înţelegerea trăirii isihaste ca taină a întâlnirii-împărtăşirii inter-personale.

Isihastul relevă dihotomia sufletului fiinţial – fiinţialitate creată şi energiile sale-corp[28] –, articulând deosebirea dintre „Suflet-Fiinţă

---

[27] La faptul că „problema majoră a Practicii este Centrul de Personalitate ca Propriu Centru de Prezenţă", isihastul adaugă: **„Misticile antice fac din propriul lor Centru Suportul şi totodată Adresarea, ca Auto-divinizare"** (Ghelasie *XIII*: 62).

[28] „Configuraţia omului ca ICONIC:

– *CHIPUL Lui DUMNEZEU şi Fiinţa Personal-Individuală Creată*, ca un „dihotomism" strict. Şi *Fiinţa creată* are la rândul ei *Sufletul direct Fiinţial* de Creaţie şi *energiile sale Corp*. Sufletul are în sine *CHIPUL TRINITAR* al CHIPULUI DIVIN, ce se transpune ca o „*Trifiinţialitate"* a Sufletului;

– Conştiinţa, Duhul şi Eul-Personal (ce sunt altceva decât zisele *puteri ale Sufletului* ca *Minte, simţire, voinţă*). Neofit deosebeşte Sufletul ca Fiinţialitate Creată de energiile-puterile sale. Sufletul, ca Fiinţialitate, este dincolo de energiile sale de creaţie, dar le „emite" ca prelungire de Fiinţialitate, şi din „oprirea" energiilor Sufletului se configurează „corporalitatea" materială. (…) În Integralitatea sa, Sufletul şi Corpul sunt un complex propriu, Fiinţial şi energetic şi „peste" acestea este „SUPRACHIPUL PECETEI" CHIPULUI Lui DUMNEZEU" (Ghelasie 2009: 133).

(*Entitate, Duh, Eu Personal*) şi energiile sale de corespondență (*Minte, simțire, voință*), şi Corpul cu propriile corespondențe (nervi, senzitiv, materie). Dar această „configurație" este într-o „întrepătrundere" globală, cu legături şi răspunsuri reciproce. Sufletul în sine este „Triființialul Creat" (*Entitate, Duh, Eu-Personal*), care se manifestă energetic (*Minte, Simțire, Voință*), şi se structurează Corporal (nervi, senzitiv, organe materie)." (Ghelasie 2009: 133).

Caracterul triadic al ființialității persoanei desemnat ca „triființialitate" indică, distinct de un monadism impersonal fuzional, un chip comuniant-relațional în sine şi dincolo de sine într-o deschidere-iconizare ce prezervă identitatea actanților ca persoane-prezențe în evenimentul apofatic perihoretic al întâlnirii-comunicării-cuminecării.

„O Persoană Ființială poate trăi real în altă Persoană fără amestecare şi fără pierdere de sine. Acest lucru este posibil datorită Chipului Personal ca Triființialitate de Sine, ce prin Duhul şi Spiritul-Limbajul Său poate ieşi din Sine şi să fie prezență în Duhul şi în Spiritul-Limbaj al altei Persoane, totodată putând primi Duhul şi Spiritul-Limbajul altei Persoane Ființiale, fără amestecare, în Întrepătrundere-Împărtăşire-Întâlnire-Asociere-Comunicare-Transfigurare-Trăire Ființială Unul prin Celălalt ca Supraevidențiere reciprocă. Taina Misticii Creştine este dincolo de simpla ideație mentală de afară. Este prezență reală de Ființe Personale directe în dublă deschidere ca Ființă cu propriile energii Ființiale, ce niciodată nu se amestecă." (Ghelasie *XI* : 220-221)

Centrul de prezență în realitatea sa fundamentală se arată în „triființialitatea" în sine a chipului personal, deci, în caracterul său ființial şi triadic deopotrivă. Dar acest „centru de prezență ființială"-„conştiință triființială", după cum precizează isihastul, deşi distinct, nu este disociat de „rațiunile energetice"-energiile sale care, la rândul lor, sunt asumate participativ în această dublă deschidere a prezenței reale ce, în deplinătatea sa, cuprinde şi corpul, într-o integralitate de *trup*[29]. În această transpunere integrativă ca

[29] „Sufletul nostru este Triființialul Personal ca: Eu-Conştiință, Duh-Ființă, Spirit-Limbaj pur Ființial. Mintea Sufletului este această Conştiință Triființialitate în Sine, care se traduce în energii de Suflet ca: Informații-rațiuni „proiecții de Conştiință de Suflet", ca mişcări energetice (*proiecții energetice de Duh de Suflet*) şi ca funcții organice (*proiecții de Limbaj de Suflet*). Şi integralitatea de totodată prezență de Conştiință Triființială şi Rațiuni Energetice ne dă nouă „concretul psihofizic", ca Trup în care este totodată şi unire a Sufletului cu Energiile Sale" (Ghelasie *XI*: 232).

trup[30] se relevă şi o prezenţă energetică şi corporală dar ca prezenţe-„periferii" în raport de prezenţa-„centru" a conştiinţei fiinţiale.

Acest chip personal în centrarea sa fiinţială ca suport integrativ este, însă, regăsit, supra-centrat şi personalizat numai prin chipul hristic ce îl pecetluieşte[31], faţă de care „răspunde" printr-un „fie" prin care îşi recunoaşte chipul „bunei-vestiri" a integrării iconice ca *prescură-trup* în care se întrupează, naşte, asimilează ecleziologic spre prefacere prin trupul euharistic hristic.

Pornind de la această localizare a „centrului de prezenţă propriu" – suport-prezenţă ce este mai potrivit de înţeles în raport de „configuraţia omului ca iconic", la care se referă – de la care/ prin care şi în raport de modalitatea prin care se realizează chemarea, adresarea, deschiderea, receptarea „de toată vremea şi tot ceasul" a „prezenţei divine", isihastul evidenţiază tuşele specificului de practică iconică a isihasmului carpatin.

Astfel, faţă de imperativul „Să ai pe DUMNEZEU pururea înaintea ta", observă o orientare ce mizează pe o „Atenţie-Prezenţă ce este „intra-mentală", prin câmpul Minţii", respectiv o alta ce vizează „o Prezenţă-Atenţie prin Câmpul Ritualic al Icoanei, din afara minţii", şi arată că specificul carpatin „insistă pe acea PREZENŢĂ DIVINĂ ce este în „afara" Minţii, în Icoana ce opreşte Mintea de la „automentalizare""; pune în raport modalitatea filosofică greacă a „automentalizării" atenţiei, pe care o regăseşte la Isihie, cu cea carpatină, atribuită lui Neofit, în care mintea încetează să fie „şi subiect, şi obiect", pentru că face „din Icoană „şi subiect, şi obiect" faţă de care Mintea se „odihneşte""[32] (Ghelasie *XIII*: 65).

---

[30] În altă formulare, ce vizează *trupul* ca integralitate a iconizării-personalizării: „Noi, *în Psihologic, ne ICONIZĂM-Personalizăm prezenţa celor Trei Stări Psihice, ca Suflet, ca Organe şi ca Unirea lor.* Pe acest *Psihic de Personalizare* încercăm noi să-l evidenţiem, ca Psihologie Creştină. S-a văzut că Personalizarea este ca Psihologic de Integralitate Suflet şi Corp, *în Personalizare de UNIRE Trup.* De aici, *Trupul este Personalizarea şi a Sufletului, şi a Corpului, ca Personalitatea Integrală*" (Ghelasie *VI*: 47).

[31] „*Omul nu este o „Persoană-Individualitate de sinteză Spirit şi Corp",* ci este o „PERSONALITATE Supracosmică", de TRUP SACRU HRISTIC, în care Eul-PERSONAL se face „Participativul" acesteia. Omul este Proprie Persoană doar în „PERSONALITATEA SACRULUI TRUPULUI HRISTIC", în care se Regăseşte ca Chip Personal şi totodată se „Personalizează" permanent în PERSONALITATEA TRUPULUI HRISTIC"" (Ghelasie *IX*: 206, 207).

[32] Ierom. Ghelasie: „„Să ai pe DUMNEZEU pururea înaintea ta". Neofit cere o Prezenţă-Atenţie prin Câmpul Ritualic al Icoanei din afara minţii. Zilnic fă

În specificul carpatin regăsim un atare îndemn al așezării în rugăciune: „Fiule, fă Rugăciunea neîncetată a RITUALULUI ICOANEI având permanent înaintea Conștiinței PREZENȚA ICOANEI, în fața căreia tu ești cu metanie și închinăciune. Această Rugăciune tăcută, gestică, fără Cuvinte, îți va Deschide apoi Rugăciunea prin CUVINTELE pe care deocamdată nu ești „vrednic" să le „rostești", pentru că sunt „foc mistuitor" ce arde pe cei care nu se „purifică" mai întâi. Isihia Rugăciunii ICOANEI RITUALICE este CALEA care te va duce la Isihia mult căutată și dorită" (Ghelasie *XIII*: 99).

Este indicată o formă ritualică, gestică a rugăciunii ca închinare-iconare, ce încearcă un „salt" peste activul minții într-o isihie dorită, nu printr-o auto-golire a minții sau printr-un vid transcendent impersonal, ci printr-o conștiință ființială de natură apofatică, care se identifică ca centru de prezență dincolo de minte și meditațiile ei, și care supra-conștientizează Chipul Iconic al Lui Hristos în „viul său iconic" sau ca *prezență iconică*[33]: „Această PREZENȚĂ este ICONICĂ doar prin CHIPUL Lui HRISTOS. ICOANA în Creștinism înseamnă CHIPUL Lui HRISTOS. Ce nu are CHIPUL Lui HRISTOS, nu mai este Icoană" (Ghelasie *IX*: 172).

Taina acestei rugăciuni de rostire gestică și marcă ritualică ține de descoperirea acestui suport al adresabilității, de regăsirea și identificarea propriului centru de prezență – ca realitate ființială ipostatică ce transcende conștiența gândirii –, și de așezarea-situare în această conștiință închinătoare: *„Așa eu „Stau-în-starea-de-Închinare", prin care „Actualizez" CHIPUL de FILIAȚIE, ce se face PREZENȚA*

Închinarea la ICOANA MAICII DOMNULUI, toată Ziua să-ți rămână în Memorie acest RITUAL, fă o Iconizare Permanentă a Lumii înconjurătoare. *„Să faci totul ca o Icoană, să vezi totul prin prisma Icoanei"*, este „regula" Practicii lui Neofit" (Ghelasie *IX*: 242).

[33] „Practic, insistă pe GESTUL ÎNCHINĂRII față de CHIPUL ICONIC al Lui HRISTOS.

– *Supraconștientizează* VIULUI PREZENȚEI ICONICE HRISTICE. Fă Gestul Închinării, prin care VIUL ICONIC se face o Realitate. Când te-ai Închinat, Intri deja în acest VIU de PUTERE și PREZENȚĂ DIVINĂ. Gestul Crucii și Închinării Aduce PREZENȚA HRISTICĂ.

– PREZENȚA ICONICĂ nu este doar o închipuire sau o presupunere, *ci este un Real VIU DIVIN,* care nu depinde de tine, ci tu de El. Dacă la Evrei NUMELE Lui DUMNEZEU este „FOC mistuitor", aici, în Gestul Închinării ICONICE, la fel, este „Văpaie arzătoare" (Ghelasie *VIII*: 60).

Lui HRISTOS şi „Stau" în această PREZENŢĂ, care mă „Pătrunde cu DUHUL" ei." (Ghelasie *IX*: 61).

Această adresabilitate gestică de închinare tainică, de atitudine fiinţială, ce antrenează-centrează propria prezenţă în „supraconştientizarea viului prezenţei hristice" în „asemănare cu ritualul liturgic" este considerat gestul iconic specific filocalicului carpatin şi distins de specificul filocalic ce „intră în legătură cu prezenţa divină" pe calea pronunţării-invocării numelui Domnului Iisus[34] a rugăciunii minţii[35].

---

[34]„Gestul ICONIC al Specificului Filocalic Carpatin este în *Asemănare cu Ritualul Liturgic*, *Supraconştientizarea* VIULUI PREZENŢEI ICONICE HRISTICE. La Filocalici se face Invocarea NUMELUI DOMNULUI IISUS, prin care se intră în Legătură cu PREZENŢA DIVINĂ. Aici se face Gestul Închinării, prin care VIUL ICONIC se face o Realitate. Când te-ai Închinat, Intri deja în acest VIU de PUTERE şi PREZENŢĂ DIVINĂ. Gestul aduce PREZENŢA HRISTICĂ." (Ghelasie *IX:* 172)

[35] Isihastul de la Frăsinei nu desconsideră şi nu exclude calea rostirii-pronunţării Numelui ca „rugăciunea lui Iisus": *„Şi prin Rugăciunea NUMELUI Lui IISUS Activezi PREZENŢA DIVINĂ. Mintea să o ţii „trează" prin Pronunţarea NUMELUI, şi în rest să „opreşti" tot conţinutul mental să se manifeste"* (Ghelasie *IX*: 114). Leagă numele de prezenţă şi asemuieşte rostirea numelui cu o zugrăvire a icoanei chipului: *„„NUMELE de ÎNCHINARE" al Lui HRISTOS este şi PREZENŢA Sa VIE. Unde este NUMELE Lui este şi PREZENŢA Sa. Ai ROSTIT NUMELE Lui HRISTOS, ai Zugrăvit o ICOANĂ a CHIPULUI Său"* (Ghelasie *X*: 59) Dar, pe de o parte, insistă pe legătura numelui cu chipul prezenţei icoanei: *„Isihasmul este Trăirea Tainică Hristică. Începe Trăirea Rugăciunii Lui Iisus. Nu doar simplul Nume al Lui Iisus, ci ca Chip-Icoană-Prezenţă Personală."* (Ghelasie *XI*: 174), *„Numele lui Iisus este mai mult decât o chemare, este o Prezenţă Personală. Mintea golită de gânduri se umple de Prezenţa-Icoana directă a lui Iisus"* (Ghelasie *XI*: 199) şi, de altă parte, găseşte în *gestul de închinare* o deschidere a unui *activ personal*, dincolo de propriul mental, faţă de icoana-prezenţei hristice: *„Dacă DIVINUL se Cheamă prin Cuvintele Sacre, prin Gest se aduce PREZENŢA Sa"* (Ghelasie *IX*: 111). Face şi o distincţie între „numele cuvânt" şi „numele întrupat", între „numele lui Iisus" şi persoana-„icoana numelui", şi indică o distribuire a atenţiei pe pronunţare sau pe ritualul iconic/prezenţa icoanei persoanei: „Astfel, zilnic eu fac RITUALUL Icoanei, deocamdată fără atenţia deosebită pe NUMELE CUVÂNT, ci pe NUMELE Întrupat. Pronunţ adesea şi NUMELE Lui IISUS, dar cu PREZENŢA pe ICOANA NUMELUI. Eu nu sunt atent la Pronunţarea NUMELUI, ci la Cel ce Este NUMELE ÎNSUŞI. Pentru Neofit, Pronunţarea NUMELUI este o modalitate „prea înaltă" care are nevoie de un mental deosebit. Prezenţa Iconografică este mai „pământească" şi mai uşoară" (Ghelasie *XIII*: 88).

Însă, *gestul iconic* este un chip integrativ, totalizator al închinării omului deplin și, ca atare, un chip al prezenței sale ca întreg și, deopotrivă, tot-deodată prin componentele sale[36].

Altfel zis, este *o prezență iconică integrală*, un *chip euharistic al prezenței.*

Ierom. Ghelasie: *„Neofit Pustnicul are Specificul net al unui ACTIV „ieșit" din Propriul Mental, ca să se evite orice eroare. El, în locul Pronunțării NUMELUI Lui IISUS, folosește GESTUL în Fața ICONICULUI PREZENȚEI PERSOANEI Lui IISUS. În locul Inimii, el folosește însuși Gestul ICONIC. Acest Gest este Dublu Gest, al tău Față de DIVIN cât și al DIVINULUI HRISTIC față de tine. Gestul să-l faci cu toată Ființa ta.*

„Aruncă-te" la Picioarele Lui IISUS, și în acest Gest ICONIC stai cât poți de mult. EL, IISUS, nu te va respinge, și va face un ACT față de tine. Nu-ți imagina cum Lucrează acest ACT, ci tu doar „acceptă-l" și Deschide-te total. Conștiința ta să fie a Întregii Ființe, nu doar o concentrare de Minte, ci o „Conștiință în Gest ICONIC", și doar atât. Nu te Identifica în Propria Conștiință, ci în Supraconștiința ICONICULUI HRISTIC. Așa, tu intri în FORMA ICONICULUI HRISTIC și te Personalizezi HRISTO-FORM. În acest ICONIC lasă să „curgă" tot conținutul tău Ființial, nu numai Mental, ci și Sufletesc și Trupesc, ca în ICONICUL HRISTIC să se Purifice. Poți Pronunța uneori și NUMELE DOMNULUI IISUS, dacă îți intensifică Conștiința Gestului ICONIC.

Tot secretul Specificului Neofitian este ACTIVUL Conștient al Gestului, și în Activul Gestului, nu în Activul tău, de Minte sau de Sentiment, nu admite nimic Mental sau Sentimental, păstrează doar Conștiința Integrală a Gestului tău și al ACTIVULUI ICONIC ce ACȚIONEAZĂ asupra ta. Acest Specific nu este „un altceva", ci același Filocalic, dar în altă „Manieră" de Acțiune. Neofit face din Gest Locul Inimii,

---

36 Ierom. Ghelasie: „Gestul ICONIC HRISTIC *este Supraexterior*, adică trebuie făcut cu toată Integralitatea ta, ca Suflet și Corp, și peste acestea. Deci, să nu faci Gestul ICONIC doar cu Mintea, sau cu Simțirea, sau cu poziția Corpului, ci *cu toate deodată, în UNIRE*. Tu ca „Total" să faci Gestul ICONIC față de VIUL PREZENȚEI HRISTICE. Așa, *Mintea și Sentimentul trec într-o Supra-Formă de ÎNCHINARE ICONICĂ*, ce depășește și Mintea și Inima. În Gestul ICONIC, Mintea și Inima se Închină, dar nu prin Mentalizare sau Sentimentalizare, ci prin Supraforma Totală a Integralității tale. Aici, *în Gest, Mintea și Sentimentul nu mai sunt „instrumente" de Lucrare, ci devin simple componente ale Întregului tău,* care face Gestul ICONIC" (Ghelasie *IX*: 172).

locul Minții, Locul Ființei proprii, Locul PREZENȚEI Lui IISUS, Locul ICONIC, Locul de Întâlnire și UNIRE" (Ghelasie *IX*: 114).

În loc de concluzie

Credem că este interesant de urmărit mai detaliat cum se reflectă în/ prin chipul antropologic „prezența" articulată din acest orizont (estetico)-semiotic, expus pe marginea „epifaniilor prezenței" deslușite de H. Parret, în raport de *prezența iconică* în marca sa personalist-euharistică așa cum rezultă din transpunerea isihastului carpatin. Sau cum se pot identifica și poziționa prin chipul antropologiei iconice și al *prezenței iconice* nucleele actanțiale (*subiect cognitiv*, *subiect sensibil*, *anima* etc) ori instanțele enunțiative vehiculate în cadrul semio-esteticii și alte varia direcții semiotice ce sunt arondate „prezenței", precum semiotica inter/sinesteziei, semiotica memoriei, semiotica fuziunii, semiotica empatiei etc.

Mai cu seamă „semiotica încarnării", cea care vizează „prezența invizibilului", ar fi de lecturat prin „grila de lectură" a *prezenței iconice* în sensul devoalării caracterului, necreat ori creat (antropologic, cosmic, angelologic), personal ori impersonal, transcendent ori imanent, al acestui „invizibil" sau/ și a naturii sale ființiale ori energetice, pentru a înțelege arătările și epifaniile acestui „invizibil" în vizibil, în imagine, ori, mai larg, prin porțile sensibilului.

S-ar putea astfel distinge „corpul invizibil al lumii" în originarea sa merleau-pontiană, spre exemplu, de chipul invizibil al lumii după sensul prezenței iconice și al iconicului euharistic, sau corpul material, corpul propriu și „trupul" (chair) de *trup* în iconarea sa integrativă prin gestul iconic ce descoperă prezența iconică în deplinătatea chipului euharistic al prezenței.

Și în ceea ce privește direcția unei semiotici comunitare și „strategiile de punere în comunitate" ca orientare(-formă) genezică a lui „a fi împreună" ori a lui „a trăi împreună", prin empatie ori simpatie, fuziune ori contagiune etc., *chipul iconic al prezenței* are un răspuns specific în direcția conturării unei „comunități-trup" după sensul mișcării integrative și cuprinzătoare a *gestului iconic*. Inclusiv „figurile-limită" amintite, nu doar cea a „copilului în noi" și în „celălalt", își pot găsi o deschidere lămuritoare prin „chipul de filiație" ce relevă cheia așezării-centrării în hotarele personaliste ale *prezenței iconice*.

Cele trei moduri ale prezenţei husserliene, *memoria*, *atenţia* şi *aşteptarea* pot fi tratate ca teme ce pot fi întâmpinate din perspectiva integrativă a *chipului prezenţei iconice*, aşa cum *prezenţa*, *prezentările* şi *prezentificările* în marca lor husserliană şi nu numai, pot fi cartografiate şi poziţionate dinspre *iconizarea* ce desfăşoară *prezenţa iconică*. În acelaşi fundal dinamic al iconizării deschis de chipul prezenţei iconice se poate recupera şi sensul „câmpului prezenţei" sau al „câmpului enunţiativ".

Însă, nu aici este locul parcurgerii şi al urmăririi detaliate a unor astfel de direcţii şi a altora subsecvente neconsemnate.

Marius Dumitru Linte

Bibliografie:

BIRNBAUM, Daniel, 1998: *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology,* Stockholm.

FONTANILLE, Jacques, 2001: *Avant-propos*, în Nouveau Acte Sémiotiques n° 76, 77, 78, Limoges, Pulim, pp. 5-8.

FONTANILLE, Jacques şi ZILBERBERG, Claude, 1998: *Tension et signification*, Mardaga.

GHELASIE, Gheorghe, 2006: *Scrieri Isihaste*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2006: *Memoriile unui Isihast*, în *„Colecţia Isihasm" vol. I*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2007: *Memoriile unui Isihast*, în *„Colecţia Isihasm" vol. II*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2007: *Medicina Isihastă*, în *„Colecţia isihasm" vol. III*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2007: *Dialog în Absolut*, în *„Colecţia isihasm" vol.IV*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2009: *Moşul din Carpaţi*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2009: *Trăirea Mistică a Liturghiei*, în *„Colecţia isihasm" vol. V*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2010: *Mystagogia Icoanei*, în *„Colecţia isihasm" vol. VI*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2011: *Taina Filiaţiei*, în *„Colecţia isihasm" vol.VIII*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2013: *Moşul din Carpaţi*, în *„Colecţia isihasm" vol. IX*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2013: *Chipul Omului*, în *„Colecţia isihasm" vol. X*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2014: *În Căutarea unei Psihanalize Creştine*, în *„Colecţia isihasm" vol. XI*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2015: *Practica Isihastă*, în *„Colecţia isihasm" vol. XII*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2015: *Memoriile Originii*, în *„Colecţia isihasm" vol. XIII*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2015: *Mic Dicţionar Isihast*, în *„Colecţia isihasm" vol. XIV*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2016: *Foaie de Practică Isihastă*, în *„Colecţia isihasm" vol. XV*, Bucureşti, Platytera.

GHELASIE, Gheorghe, 2013: *MOŞUL din Carpaţi (Neofit Pustnicul)*, Bucureşti, Platytera.

(volume disponibile la data 20.04.2016 în format pdf pe www.chipuliconic.ro).

GREIMAS, J. Algirdas şi COURTÉS, Joseph, 1979: *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

GREIMAS, J. Algirdas şi COURTÉS, Joseph, 1986*: Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tomul 2, Paris, Hachette.

GREIMAS, J. Algirdas, 1987: *De l'imperfection*, Perigueux, Fanlac.

GREIMAS, J. Algirdas şi FONTANILLE, Jacques, 1997: *Semiotica pasiunilor*, Bucureşti, Scripta.

LANDOWSKI, Eric, 1997: *Présence de l'autre*, Paris, PUF.

LANDOWSKI, Eric, 2003: *En deça ou au-delà des stratégies, la présence contagieuse*, în Nouveau Acte Sémiotiques n°83, Limoges, Pulim.

LANDOWSKI, Eric, 2004: *Passions sans nom*, Paris, PUF.

LANDOWSKI, Eric, 2006: *Les interactions risquées,* în Nouveau Acte Sémiotiques n° 101-103, Limoges, Pulim.

LYOTARD, Jean-François, 1991: *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée.

LYOTARD, Jean-François, 1998: *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilée.

PARRET, Herman, 1986: *Les passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Bruxelles, Mardaga.

PARRET, Herman, 1996: *Sublimul cotidianului*, Bucureşti, Meridiane.

PARRET, Herman, 1999: *L'esthétique de la communication. L'au-delà de la pragmatique,* Bruxelles, Ousia.

PARRET, Herman, 2001: *Présence*, în Nouveau Acte Sémiotiques n° 76, 77, 78*,* Limoges, Pulim, pp. 9-127.

PARRET, Herman, 2006: *Épiphanies de la présence. Essais sémio-esthétiques,* Limoges, Pulim.

PARRET, Herman, 2008: *La Rhétorique de l'images: quand Alberti rencontre le Groupe μ*, în *Figures de la figure: Sémiotique et rhétorique générale*, coord. BADIR, Sémir şi KLINKENBERG, Jean-Marie, Limoges, Pulim, pp. 143-154.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1964: *Le visibile et l'invisible,* Paris, Gallimard.

Cuprins

Părintele Ghelasie – sinaxa „antimetafizică" sau recuperarea sitului originar, iconic-euharistic al teologiei creştine 5
Gabriel Memelis

Cunoaşterea ştiinţifică în orizontul experierii tainei 35
Florin Caragiu

Maestrul şi ucenicul – în viziunea Părintelui Ghelasie – 95
Dan Popovici

Noţiuni şi înţelesuri fundamentale din gândirea mistică a părintelui Ghelasie (II) 123
Florin Caragiu

Prezenţa în orizont (estetico)-semiotic/ Prezenţă Iconică 151
Marius Dumitru Linte